कविकुलगुरु कालिदास संस्कृत विश्वविद्यालय, रामटेक

महाराष्ट्र शासन द्वारा स्थापित, यूजीसी मान्यताप्राप्त, नॅक बी++ श्रेणीप्राप्त

मुक्त व दूरस्थ शिक्षण केन्द्र

महाराष्ट्र राज्यात संस्कृत शिक्षण आणि संस्कृत संवर्धनासाठी १८ सप्टेंबर १९९७ रोजी नागपूर जिल्ह्यात रामटेक येथे कविकुलगुरु कालिदास संस्कृत विश्वविद्यालयाची स्थापना झाली. महाराष्ट्र शासन स्थापित, यूजीसी मान्यताप्राप्त, नॅक बी++ श्रेणीप्राप्त संपूर्ण महाराष्ट्रात केवळ एकमेव संस्कृत विश्वविद्यालय आहे. विश्वविद्यालय अनुदान आयोगाच्या दूरस्थ शिक्षा परिषदेकडून २०१९ साली कविकुलगुरु कालिदास संस्कृत विश्वविद्यालयाच्या मुक्त व दूरस्थ शिक्षण केंद्राला मान्यता प्राप्त झाली आहे (F.No. १-११/२०१९). मुक्त व दूरस्थ शिक्षण केंद्राद्वारे अधोनिर्दिष्ट अभ्यासक्रम सुरू करण्यात आले आहे. सर्व अभ्यासक्रमांना दूरस्थ शिक्षण केंद्राकडून मान्यता प्राप्त असून जानेवारी आणि जुलै अश्या दोन सत्रात प्रवेश देण्यात येत आहे.

P.G. Courses

Sr. No.	Course	Eligibility	Duration
1.	M.A. Sankrit	Graduation in any discipline from any recognized university	2 years (4 Semesters)
2.	M.A. Yogashastra		

Diploma Courses

Sr. No.	Course	Eligibility	Duration
3.	Diploma in Sankrit Agama	H.S.C. or it's Equivalent	2 years (4 Semesters)
4.	Diploma in Yoga Application		
5.	Diploma in Early Childhood Care Education		

Certificate Courses

Sr. No.	Course	Eligibility	Duration
6.	Certificate course in Spoken Sanskrit	S.S.C. or it's equivalent	6 months
7.	Certificate course in Sanskrit writing		
8.	Certificate course in Geeta		
9.	Certificate course in Yoga Setu	H.S.C.	3 months

कु. रेणुश्री बनसोड
सहायक प्राध्यापिका
मो. 9370530313

कु. श्रीवरदा माळगे
सहायक प्राध्यापिका
मो. 9970502670

~ संपर्क ~
डॉ. हृषीकेश दलाई
संचालक, मुक्त व दूरस्थ शिक्षण केन्द्र
कविकुलगुरु कालिदास संस्कृत विश्वविद्यालय, रामटेक,
मौदा रोड, रामटेक-441106, जि. नागपूर (महाराष्ट्र)
मो. 8087650981
Ramtek : Ph. & Fax 07114-255549, 255787
Web Site : www.kksanskrituni.digitalunivercity.ac
E-mail : kksuodl@gmail.com



MAY-1-I-02

कविकुलगुरु कालिदास संस्कृत विश्वविद्यालय, रामटेक

महाराष्ट्र शासन द्वारा स्थापित, यूजीसी मान्यताप्राप्त, नॅक बी++ श्रेणीप्राप्त

एम.ए. योगशास्त्र

प्रथम सत्र - द्वितीय प्रश्नपत्र

भारतीय दर्शनांची प्राथमिक तत्त्वे - ०२



प्रकाशक

मुक्त व दूरस्थ शिक्षण केन्द्र

कविकुलगुरु कालिदास संस्कृत विश्वविद्यालय, रामटेक,
मौदा रोड, रामटेक-441106, जि. नागपूर (महाराष्ट्र)

MAY-1-I-02

कविकुलगुरु–कालिदास–संस्कृत–विश्वविद्यालयः, रामटेकम्

महाराष्ट्र शासन द्वारा स्थापित, यूजीसी मान्यताप्राप्त, नॅक बी++ श्रेणीप्राप्त

प्रधान संपादक

प्रो. श्रीनिवास वरखेडी

मा. कुलगुरु

संपादक

डॉ. कलापिनी अगस्ती

विभाग प्रमुख,

भारतीय दर्शन विभाग

कार्यकारी संपादक

डॉ. हृषीकेश दलाई

संचालक

मुक्त व दूरस्थ शिक्षण केन्द्र

एम.ए. योगशास्त्र

प्रथम सत्र – द्वितीय प्रश्नपत्र

भारतीय दर्शनांची प्राथमिक तत्त्वे – ०२

प्रकाशक

मुक्त व दूरस्थ शिक्षण केन्द्र

कविकुलगुरु कालिदास संस्कृत विश्वविद्यालय, रामटेक

मौदा रोड, रामटेक–४४११०६, जि. नागपूर (महाराष्ट्र)

विषय विशेषज्ञ समिति

१. प्रा. मधुसूदन पेन्ना, अधिष्ठाता – भारतीय तत्वज्ञान व संस्कृती संकाय क.का.सं.वि.
२. डॉ. कलापिनी अगस्ती, विभाग प्रमुख, भारतीय दर्शन विभाग, क.का.सं.वि.
३. डॉ. रेणुका करंदीकर, सहायक प्राध्यापक, भारतीय दर्शन विभाग, क.का.सं.वि.
४. डॉ. श्रद्धा उपाध्ये, सहायक प्राध्यापक, भारतीय दर्शन विभाग, क.का.सं.वि.
५. प्रा. सचिन डावरे, सहायक प्राध्यापक, भारतीय दर्शन विभाग, क.का.सं.वि.
६. डॉ. धीरजकुमार पाण्डेय, सहायक प्राध्यापक, भारतीय दर्शन विभाग, क.का.सं.वि.
७. प्रा. रेणुश्री बनसोड, सहायक प्राध्यापक, भारतीय दर्शन विभाग, क.का.सं.वि.
८. प्रा. मिथिलेश भाकरे, सहायक प्राध्यापक, भारतीय दर्शन विभाग, क.का.सं.वि.

पाठ्यसामग्री लेखक

प्रकरण १ – सर्व दर्शनानुसार जिव, जगत, ईश्वर, अविद्या :–

१) डॉ. रेणुका करंदीकर २) प्रा. श्रद्धा उपाध्ये ३) प्रा. सचिन डावरे

प्रकरण २ – प्रमा व प्रमाण संकल्पना :–

१) श्री. परीक्षित झोडेकर २) प्रा. श्रद्धा उपाध्ये

सह–संपादक

१) प्रा. रेणुश्री बनसोड, सहायक प्राध्यापक, मुक्त व दूरस्थ शिक्षण केन्द्र
२) प्रा. श्रीवरदा माळगे, सहायक प्राध्यापक, मुक्त व दूरस्थ शिक्षण केन्द्र

ISBN - 978-93-85710-68-1

प्रकाशक – संचालक, मुक्त व दूरस्थ शिक्षण केन्द्र, क.का.सं.वि. रामटेक

अक्षररचना/मुद्रक
युरो वर्ल्ड पब्लिकेशन, नागपूर. मो. – 8788964826

संपर्क :–
संचालक,
मुक्त व दूरस्थ शिक्षण केन्द्र
कविकुलगुरु कालिदास संस्कृत विश्वविद्यालय, रामटेक
मौदा रोड, रामटेक–४४११०६, जि. नागपूर (महाराष्ट्र)
Ph. & Fax 07114-255549, 255787
Web Site : www.kksanskrituni.digitaluniversity.ac
E-mail : kksuodl@gmail.com, odl@kksu.org

मा. कुलगुरुंचे मनोगत

कविकुलगुरु कालिदास संस्कृत विश्वविद्यालयाच्या मुक्त व दूरस्थ शिक्षण केंद्राद्वारे संस्कृत आणि योगशास्त्र या दोन विषयांमध्ये पदव्युत्तर पदवीची परिनिष्ठित अध्ययन सामग्री प्रकाशित करण्यात येत आहे.

संस्कृत–भिन्न क्षेत्रातील जिज्ञासूंना भारतीय विद्यांचे आकर्षण आहे. विशेषत: संस्कृत शिकण्याची इच्छा आहे, परंतु कार्यव्यवधान वा अन्य कारणाने ते नियमित रूपात संस्कृताध्ययन करू शकत नाही. अशा सर्व जिज्ञासूंसाठी मुक्त व दूरस्थ शिक्षण केंद्राद्वारे संस्कृत व योगशास्त्र या विषयांमध्ये एम्. ए. अर्थात् पदव्युत्तर पदवीशिक्षणाचा प्रारंभ सत्र २०२०–२१ पासून होत आहे. सद्य:स्थितीत बदललेल्या अध्ययनसंस्कृतीत सर्वांनाच आवडत्या विषयाचे शिक्षण घेणे सुलभ व सुकर होणार आहे. मुक्त व दूरस्थ शिक्षण केंद्राद्वारे विश्वविद्यालयाच्या शिक्षणाची व्याप्ती विस्तृत होईल. दूर राहून देखील मुक्त व दूरस्थ शिक्षण व्यवस्थेत आता ऑनलाईन शिक्षण तंत्रज्ञानाची सहाय्यता प्राप्त होणार आहे. त्यामुळे गुणवत्तेत कोणतीही न्यूनता राहणार नाही.

सदर अभ्यासक्रम प्रथम स्थानिक भाषेत अर्थात् मराठीत आणि टप्याटप्याने राष्ट्रीय, आंतरराष्ट्रीय आणि संस्कृत भाषेत उपलब्ध होतील. विभिन्न क्षेत्रातील जिज्ञासूंद्वारे संस्कृत भाषा विविध क्षेत्रातील लोकांपर्यंत तर पोहचेलच, परंतु ती क्षेत्रेही प्रभावित करेल असा मला विश्वास आहे. संस्कृत तथा प्रांतीय भाषा यांचा संबंध दृढ करण्यास हा प्रयत्न महत्त्वपूर्ण सिद्ध होईल.

या अभ्यासक्रमाची अध्ययन सामग्री साहित्य आणि योग विभागांतील प्राध्यापकांच्या परिश्रमाने तयार करण्यात आली आहे. या अध्ययन सामग्रीच्या प्रकाशनासाठी अविश्रांत परिश्रम घेणाऱ्या संपादक मंडळ, लेखक आणि मुक्त व दूरस्थ शिक्षण केंद्र संचालक डॉ. हृषीकेश दलाई, प्रा. श्रीवरदा माळगे आणि प्रा. रेणुश्री बनसोड यांचे मी अभिनंदन करतो.

प्रो. श्रीनिवास वरखेडी

कुलगुरु

अनुक्रमणिका

UNIT-I

UNIT-II

UNIT - I

१. चार्वाक् दर्शन

१.१ प्रस्तावना

एम्.ए. योगशास्त्र हा अभ्यासक्रम शिकत असतांना ह्या अभ्यासक्रमाच्या प्रथम सत्राचे, प्रथम व द्वितीय प्रश्नपत्र संस्कृत व भारतीय दर्शनांची प्राथमिक तत्त्वे अशी अनुक्रमे आहेत. योगाभ्यास शिकण्याच्या मन:स्थितीत आलेल्या विद्यार्थ्याला हे दोन प्रश्नपत्र अनावश्यक वाटू शकतात. एतदर्थ ह्या प्रश्नपत्रांचे प्रयोजन सांगणे आवश्यक वाटते.

मुळात आजच्या काळात प्रचलित असलेले आसन व प्राणायाम येवढेच योगशास्त्राचे मर्यादित स्वरूप नसून शरीरसौष्ठवासह मन:शांति व त्याद्वारे आध्यात्मिक उन्नती साधणे हे योगशास्त्राचे मुख्य उद्दिष्ट किंवा स्वरूप आहे. योगशास्त्राचा इतिहास बघता असे लक्षात येते कि वैदिक काळात ह्याचा आरंभ झाला. वेद हे आपल्या भारतीय संस्कृतीतील अत्यंत महनीय ग्रंथ आहेत. वेद संस्कृत भाषेत आहेत, तेव्हा योगशास्त्राच्या मुळे तत्त्वांचा उल्लेख त्यांची माहिती ही संस्कृत भाषेत आहेत हे वेगळ्याने सांगायला नको. वेद काळापासून उपनिषद, पुराण, रामायण, महाभारत, योगसूत्र, शिवसंहिता, हठयोग, घेरण्डसंहिता इ. ह्या सर्व संस्कृत भाषेतील योगग्रंथांमध्ये योगशास्त्रा लिखित स्वरूपात उपलब्ध आहे, म्हणून योगशास्त्राचे मूळ ग्रंथ अभ्यासायचे असल्यास संस्कृतचे ज्ञान आवश्यक आहे. यास्तव संस्कृत भाषेचा परिचय व्हावा या उदात्त भावनेने प्रथम प्रश्नपत्र 'संस्कृत' हे ठेवण्यात आले. आता द्वितीय प्रश्नपत्राचा विचार करू या.

योगशास्त्र हे भारतीय तत्त्वज्ञानापैकी अर्थात दर्शन शास्त्रांपैकी एक आहे. मानवाच्या मनात सृष्टीविषयक आत्मविषयक ईश्वरविषयक असणाऱ्या शंका किंवा जिज्ञासांचं समाधान आपल्याला तत्त्वज्ञानाच्या ग्रंथांच्या किंवा दर्शनशास्त्राच्या ग्रंथांच्या अध्ययनाने मिळते. 'दर्शन' हा शब्द पाणिनींच्या व्याकरणशास्त्रानुसार 'दृशिर् प्रेक्षणे' ह्या धातूला ल्युट् प्रत्यय लावल्याने तयार होतो. त्याचा अर्थ 'पाहणे' किंवा 'ज्याच्याद्वारे पाहिले जाते' असा होतो. 'पाहणे' म्हटल्यास डोळ्यांचा संबंध लक्षात येतो पण या ठिकाणी डोळ्यांनी पाहणे हा अर्थ अपेक्षित नसून अन्त:चक्षूंनी आत्मदर्शन घेणे असा आहे. ह्या अर्थावरून दर्शनशास्त्राचं उद्दिष्ट सहज लक्षात येतं.

मानवाच्या प्रवृत्तीनुरूप जीवनाचे दोन प्रमुख उद्दिष्ट आहेत - १) आध्यात्मिक उन्नती व २) भौतिक उन्नती.

आध्यात्मिक उन्नती साधणे हेच दर्शनशास्त्राचे मुख्य उद्दिष्ट आहे. एकूण नऊ भारतीय दर्शन आहेत. त्यांना दोन गटात विभक्त केले आहे - १) आस्तिक व २) नास्तिक.

वेदांचे प्रामाण्य मानणारे ते आस्तिक व वेदांचे प्रामाण्य न मानणारे ते नास्तिक. आस्तिक दर्शन सहा आहेत.

१) सांख्य
२) योग
३) न्याय
४) वैशेषिक
५) पूर्वमीमांसा
६) उत्तरमीमांसा

नास्तिक दर्शने तीन आहेत.

१) चार्वाक
२) बौद्ध
३) जैन

आस्तिक दर्शनांपैकी योगदर्शन हे आध्यात्कि उन्नती हे उद्दिष्ट असलेले एक दर्शन आहे. तेव्हा ह्या सर्व आस्तिक व नास्तिक दर्शनाचा थोडक्यात परिचय व्हावा व त्यांच्यातील योगदर्शनाचे स्थान, भूमिका समजावी ह्या उद्देशाने दुसरे प्रश्नपत्र 'भारतीय दर्शनांची प्राथमिक तत्त्वे' हे ठेवण्यात आलं.

चला तर मग ह्या दर्शनांचा परिचय खालील मुद्यांच्या आधारे करून घेऊ या....

१) जीव २) जगत् ३) ईश्वर ४) अविद्या व ५) प्रमाण

सर्वप्रथम नास्तिक दर्शनांपासून आरंभ करू.

चार्वाक् दर्शन –

चार्वाक् दर्शनाचे प्रणेते बृहस्पती आहेत, म्हणून बार्हस्पत्य दर्शन असे याचे नाव आहे. ह्यालाच 'लोक' असेही संबोधितात. लोकांना म्हणजे सर्वसामान्य लोकांना मान्य होणारे ते लोकायत मत असा अर्थ असू शकतो.

यावज्जीवेत् सुखं जीवेत् ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्।
भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुत:।।

अर्थात् जोपर्यंत जीवंत आहे तोपर्यंत सुखाने जगावं. (कर्ज काढावं लागलं तरी तुप (पौष्टिक) खायचं. एकदा शरीर जळून नष्ट झाल्यावर परत कोठून योयचं? (अर्थात् येऊ शकत नाही.)

अर्थातच हे सगळ्यांना आवडेल असंच आहे व लोक करतातही असंच, म्हणूनच ह्याला लोकायत असे सार्थ नाव आहे. चार्वाकांनुसार –

न स्वर्गो नापवर्गो वा नैवात्मा पारलौकिक:।
नैव वर्णाश्रमादीनां क्रियाश्च फलदायिका:।।

अर्थात् स्वर्ग, मोक्ष, आत्मा असं काहीही नाही व वर्ण, आश्रम यांना अनुसरून क्रिया केल्यासही त्या कुठलेही फल देणाऱ्या होत नाही.

धर्म, अर्थ, काम व मोक्ष ह्या चतुर्विध पुरुषार्थांपैकी चार्वाक केवळ अर्थ व काम ह्या दोनच पुरुषार्थांचा स्वीकार करतात. त्यांच्यानुसार स्वादिष्ट भोजन, गायनादिकांचे श्रवण, सुंदर रूपाचे अवलोकन, सुगंधग्रहण, स्त्री–पुत्र यांना आलिंगन देणे यांतून जे सुख प्राप्त होते तोच पुरुषार्थ होय. जर अश्याप्रकारचे सुख दु:खमिश्रित असल्याने त्याला पुरुषार्थ कसे म्हणावे अशी शंका आली तर चार्वाक म्हणतात कि, ज्याप्रमाणे मासा खाण्याची इच्छा असलेला मनुष्य त्यातील काटे, छिलके काढतो व हवा असलेला भाग खातो किंवा धान्यार्थी धान्याला तुषापासून वेगळे करून खातो तद्वत् दु:खमिश्रित असले तरी सुखाचा त्याग कुणी करत नाही आणि करायलाही नको. दु:ख शक्य होईल तेवढे बाजूला सारून स्वत:साठी जास्तीत जास्त सुख मिळविण्याचाच प्रयत्न करावा, असे चार्वाकांचे म्हणणे आहे. त्यांनी सुखवाद सांगितला, पण नीतिपूर्ण मार्गाने –

कृषिगोरक्ष्यवाणिज्यदण्डनीत्यादिभिर्बुध:।
दृष्टैरेव सदुपायैर्भोगननुभवेद् भुवि।।

अर्थात् शेती, गोपालन, वाणिज्य म्हणजे व्यापार इ. सांगल्या व दृष्ट उपायांनी जाणकार मनुष्याने या पृथ्वीतलावर भौतिकसुखांचा उपभोग घ्यावा. याचा अर्थ नीती आणि अनीति किंवा सत् व असत् यांतील भेद त्यांनी दृष्ट म्हणजे प्रत्यक्ष प्रमाणाधिष्ठित असावा, यावर भर दिला आहे.

१.२ उद्देश

१) दर्शन ह्या शब्दाचा अर्थ समजावून सांगणे.
२) भारतीय दर्शनाची ओळख करून देणे.
३) भारतीय दर्शनाच्या प्राथमिक तत्त्वांचा परिचय करून देणे.

१.३ चार्वाक दर्शनानुसार जीवाचे स्वरूप –

१) अधिकांश भारतीय दर्शनांमध्ये आत्म्याचे अस्तित्त्व स्वीकारले आहे. आत्मविचार हा दर्शनांचा प्रमुख विषय आहे. पण चार्वाक् दर्शन ह्याला अपवाद आहे. जेवढं दिसतं किंवा प्रत्यक्ष प्रमाणानी सिद्ध करता येतं, तेवढंच सत्य मानत असल्यामुळे व आत्मा डोळ्यांनी पाहता येत नाही म्हणून आत्म्याला प्रत्यक्ष प्रमाणाने सिद्ध करता येत नसल्याने चार्वाक आत्म्याचे अस्तित्त्व नाकारतात.

भारतीय दर्शनांमध्ये आत्म्याविषयी वेगवेगळी मतं दिसून येतात. काही दर्शनांमध्ये 'चैतन्य' हे आत्म्याचे स्वरूप लक्षण मानले आहे तर काहींनी चैतन्याला आत्म्याचे आगन्तुक लक्षण मानले आहे. 'चैतन्य' आत्म्याचे स्वरूप लक्षण मानणाऱ्यांनी आत्म्याला चेतन मानले तर चैतन्य हे आगन्तुक लक्षा मानणाऱ्यांनुसार आत्मा स्वभावत: चेतन नाही, काही विशिष्ट परिस्थितीत आत्म्यामध्ये चैतन्याचा संचा होतो. म्हणजे जेव्हा आत्म्याचा संबंध मन, इन्द्रिय आणि शरीराशी होतो

तेव्हा त्यात चैतन्याचा संचार होतो. प्रत्यक्ष दोन प्रकारचे अहे - १) बाह्य प्रत्यक्ष व २) आन्तरप्रत्यक्ष

बाह्य जगताचे ज्ञान बाह्य प्रत्यक्षाने तर आन्तरिक जगताचे ज्ञान आन्तरप्रत्यक्षाने होते.

चार्वाक दर्शन मात्र चैतन्य हा आत्म्याचा गुण न मानता शरीराचा गुण मानतात कारण शरीरात चैतन्य दिसते. चार्वाकदर्शनानुसार जीवाचे स्वरूप - (जीवालाच आत्मा असे म्हटले जाते)

'चैतन्यविशिष्ट देह: आत्मा' असे चार्वाकाचे म्हणणे आहे. याचे कारण असे कि, शरीराहून आत्मा वेगळा आहे हे समजण्याकरिता कोणतेही प्रमाण नाही. कारण 'प्रत्यक्षमेव प्रमाणम्' अर्थात् प्रत्यक्ष हेच एकमेव प्रमाण आहे ते मानतात. अनुमान शब्द इ. प्रमाणांना चार्वाक् मानत नाही. त्यांच्यामतानुसार -

अत्रा चत्वारि भूतानि भूमिवाय्वनलानिला:।
चतुर्भ्य:खलु भूतेभ्यश्चैतन्यमुपजायते।।
वादिभ्य: समेतेभ्यो द्रव्येभ्यो मदशक्तिवत्।
अहंस्थूल कृशोऽस्मीति सामानाधिकरण्यत:।।

अर्थात् पृथ्वी, जल, तेज व वायू ही चारच तत्त्व आहेत. देहरूपात परिणत झालेल्या यांच्यापासूनच चैतन्य उत्पन्न होते. उदा. जसे मादक द्रव्यांपासून मदशक्ती उत्पन्न होते तसेच ही चार तत्त्वे शरीराकारात एकत्र आली असता चैतन्य उत्पन्न होते व ही चार तत्त्वे नष्ट झाली असता चैतन्यही नष्ट होते. मी स्थूल (लठ्ठ) आहे, मी कृश (बारीक) आहे इ. शरीराला उद्देशून मती असा व्यवहार केल्या जात असल्याने शरीरच आत्मा आहे.

देह स्थौल्यादियोगाच्य स एवात्मा न चापर:।
मम देहोऽयमित्यक्ति: सम्भवेदौपचारिकी।।

येथे अशी आल्यास कि देहच आत्मा आहे तर मग माझं शरीर देह हा शब्दप्रयोग कसा यावर म्हणतात - 'माझा देह असे म्हणणे औपचारिक आहे'.

पृथिवी, जल, तेज व वायू ही चार चैतन्यहीन तत्त्वे आहेत तेव्हा यांहून वेगळे असलेले चैतन्य यांच्यापासून कसे उत्पन्न होईल?

अशा प्रश्नाचे उत्तर देतांना चार्वाक म्हणतात, पान, सुपारी, कात व चुना यांना एकत्रित केल्यावर त्यांतील एकामध्येही नसलेला म्हणजेच त्याहून अगदी वेगळा असलेला लाल रंग जहसा उत्पन्न होतो किंवा मद्य ज्यापासून बनते अश्या त्या पदार्थात मूलत: नसलेला मद त्या पदार्थांच्या एकत्रीकरणाने जसा उद्भवतो त्याचप्रमाणे जड किंवा चैतन्यहीन चार भूतांपासून ती देहाकार परिणत झाली असता चैतन्य उत्पन्न होते व ही भूते नष्ट झाल्यास चैतन्यही नष्ट होते.

शरीरच आत्मा आहे हे सिद्ध करण्यासाठी ते श्रुतिप्रमाण दाखवितात - 'तदिह विज्ञानघन एवैतेभ्यो भूतेभ्य: समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति स न प्रेत्य संज्ञास्तीति'

अर्थात् विज्ञानरूप आत्माच ह्या तत्त्वांपासून उत्पन्न होऊन त्यांतच नष्ट होतो. मेल्यावर त्याचे काही भान होत नाही; त्या चैतन्याचा अनुभव येत नाही. (शुक्ल यजुर्वेद, वाजसनेय शाखा)

अश्याप्रकारे आत्मा व देह/शरीर यांच्यात अभेद मानल्यामुळे चार्वाकांच्या आत्माविषयक विचारांना 'देहात्मवाद' असे म्हणतात.

आत्म्याला विनाशी मानत असल्यामुळे स्वर्ग आणि नरक याही केवळ कल्पनाच आहेत असे चार्वाकांचे मत आहे. ते म्हणतात, जर माणूस मेल्यावर स्वर्गात किंवा नरकात जात असेल तर त्याच्या स्वकीयांचे रडणे, आक्रोश पाहून परत का येत नाही आणि म्हणूनच स्वर्ग-नरक या केवळ कल्पना आहेत. त्यांच्या मते स्वर्ग-नरक इथेच आहे. जे काही सुखात आहेत ते स्वर्गात आहेत व जे दु:खात आहेत ते नरकात. 'सुखमेव स्वर्गम्', 'दु:खमेव नरकम्'. चार्वाकांनुसार या पृथ्वीलोकाव्यतिरिक्त इतर कुठलाही लोक नाही, प्रत्यक्षात ज्या जगाचा आपल्याला अनुभव येतो तेच खरे.

१.४ चार्वाकांचे जगत् विषयक विचार -

आत्मविषयक विचारांमध्ये आपण पाहिले कि, जे प्रत्यक्ष प्रमाणानी सिद्ध होऊ शकते, तेच सत्य, जसे चार्वाकांचे मत आहे. जगताचे प्रत्यक्ष ज्ञान होत असल्यामुळे चार्वाक विश्वाचे/जगताचे अस्तित्व मानतात. जगत् अस्तित्वात आहे असे मानल्यामुळे ते निर्माण कसे झाले हा प्रश्न उद्भवतो, त्याचा विचार आता पाहू या.

साधारणपणे भारतीयदर्शनांनी आकाश, वायू, अग्नी, जल व पृथ्वी या पाच भूतांपासून विश्वाची निर्मिती झाली, असे मानले आहे. चार्वा आकाश या भूताचे प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसल्यामुळे त्याला मानत नाही, म्हणून चार भूतांचा स्वीकार करतात.

वायूचे ज्ञान स्पर्श ह्या त्याच्या गुणामुळे होते, तर अग्नीचे रूप ह्या गुणाने, जलाचे रस ह्या गुणाने तर पृथ्वीचे गंध ह्या गुणाने प्रत्यक्ष ज्ञान होते पण आकाशाचे शब्द म्हणजे आवाज ह्या त्याच्या गुणाने होते. शब्द हा इतर चार भूतांचा गुण नसल्याने तो आकाशाचा आहे असे अनुमान करावे लागते व चार्वाक, अनुमान प्रमाण मानत नाही, म्हणून ते आकाश हे भूत मानत नाही.

वायू, अग्नी, जल व पृथ्वी ह्या भूतांपासून जगताची निर्मिती झाली, असे चार्वाकांचे मत आहे. याठिकाणी निर्माण याचा अर्थ चार भूतांचा संयोग होणे. याउलट प्रलय ह्याचा अर्थ चार भूतांचा वियोग होणे, असा घ्यायचा. प्राण (life) व चेतना (consciousness) यांचा विकास या भूतांपासूनच झाला आहे. अश्याप्रकारे चार्वाक जड अर्थात् चैतन्यहीन भूतांपासून विश्वाची निर्मिती मानत असल्यामुळे 'जडवादाचा' समर्थक आहे.

त्यांच्यामते निर्जीव भूतांमध्ये सजीव व निर्जीव दोन्ही प्रकारच्या सृष्टी निर्माण करण्याची क्षमता आहे. जसे पान, काथ, चूना इ. गोष्टींमध्ये लाल रंगाचा अभव असताही त्यांना एक करून सेवन केल्यास लाल रंग विकसित होतो तद्वत वायू, अग्नी, जल व पृथ्वी यांच्या एकत्रा येण्याने सजीव व निर्जीव दोन्ही प्रकारच्या सृष्टी निर्माण होऊ शकतात.

चार्वाकांची जगतविषयक वैशिष्ट्ये –

- विश्व हे भूतांच्या आकस्मिक संयोगातून उत्पन्न झाले.
- भूतांमध्ये विश्व निर्मितीचे सामर्थ्य आहे.
- ज्याप्रमाणे अग्निचा स्वभाव उष्णता आहे, जलाचा शीतलता त्याप्रमाणे चारभूतांचा स्वभाव विश्वाची निर्मिती करणे हा आहे.

अश्याप्रकारे विश्वाची निर्मिती आपोआप होते, असे त्यांचे मत आहे. त्यांच्या ह्या विचाराला 'स्वभाववाद' असे म्हणतात. ते विश्वनिर्मितीच्या प्रक्रियेला प्रयोजनहीन मानत असल्यामुळे यन्त्रावादाचे पुरस्कर्ते आहेत. विश्व यन्त्रावत् उद्दिष्टहीन आहे, त्याला निर्माण करणारा कोणी ईश्वर वगैरे नाही व म्हणून चार्वाकांचे हे मत आध्यात्मवादी दृष्टिकोनाच्या अत्यंत प्रतिकूल आहे.

१.५ चार्वाकांचे ईश्वरविषयक विचार –

चार्वाक् ईश्वरविषयक विचारांचे खंडन करतात. त्यांच्या मते ज्याचे प्रत्यक्ष ज्ञान होते तेच सत्य किंवा त्याचेच अस्तित्व असतेक, ईश्वराला रंग, रूप, आकार काहीच नसल्याने त्याचे प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाही म्हणून ईश्वराचे अस्तित्व त्यांनी नाकारले आहे.

इतर दर्शनांमध्ये अनुमान प्रमाणाद्वारे ईश्वराचे अस्तित्त्व स्वीकारले आहे, उदा. कुठल्याही वस्तूच्या निर्मितीसाठी दोन कारणांचा स्वीकार केल्या जातो १) उपादान कारण, २) निमित्त कारण. ज्या कारणाशिवाय वस्तू निर्मिती होऊच शकत नाही त्या कारणाला उपादान कारण असे म्हणतात. त्याहून भिन्न कारणाला निमित्त कारण असे म्हणतात. उदा. घट बनविण्यासाठी माती हे उपादान कारण म्हटल्या जातं कारण मातीशिवाय मातीचा घट बनविताच येणार नाही आणि चाक, पाणी, कुंभार इ. ना निमित्त कारण म्हटल्या जातं. घट तयार करण्याकरिता माती वप कुंभार दोघांचीही आवश्यकता असते. घट पाहून जसा याला तयार करणारा कोणी कर्ता असेल असे अनुमान केल्या जाते तसंच जगत/सृष्टी पाहून याचा कोणीतरी कर्ता असेल व तो ईश्वर असे अनुमान केले जाते.

पण चार्वाक अनुमान प्रमाण मानत नाही. त्यांच्या मते विश्वनिर्मिती साठी चार भूतेच उपादान व निमित्त कारण असतात. या चौघांचे संयोजन विश्वनिर्मितीकरिता पुरेसे आहे. वेगळा ईश्वर मानायची गरज नाही.

काही लोक विश्वातील नियमितपणा आणि व्यवस्थापन पाहून ईश्वराचे अस्तित्त्व सिद्ध करतात. उन्हाळ्यात उन, हिवाळ्यात थंडी, रात्री अंधार अश्या अनेक बाबतीत वैविध्यपूर्ण व्यवस्थापन इ. दिसून येत असल्याने त्यासाठी ईश्वराचे अस्तित्व स्वीकारतात. चार्वाकांनुसार विश्वात बघायला मिळणाऱ्या व्यवस्थेला स्वत: विश्वच जबाबदार आहे. ज्याप्रमाणे

अग्नीचा स्वभाव गरज असणे, जलाचा थंड असणे हा स्वभाव असतो त्याप्रमाणे व्यवस्थित असणे हाच विश्वाचा स्वभाव आहे.

अश्याप्रकारे ईश्वराचे अस्तित्त्व स्वीकार करत नसल्याने त्यांच्या ह्या विचाराला 'अनिश्वरवाद' असे म्हणतात. ईश्वराचे अस्तित्व नाकारल्याने त्याचे सर्वशक्तिमत्त्व, दयालुपणा, सर्वज्ञता, सर्वव्यापी असणे हे सर्व कल्पित गुण आहेत, असे चार्वाक मानतात. ते म्हणतात जर ईश्वर दयाळू असता तर भक्तांचे दु:ख पाहून त्यांचे दु:ख दूर करून त्यांना सुखी केले असते, पण जगात दु:खी लोकं दिसतात, म्हणून ईश्वर असा कोणी नाही.

१.६ अविद्या

सांख्य संसाराला दु:खमय मानतो. जरा, मृत्यू, रोग, जन्म इत्यादि सांसरीक दु:खाचे प्रतिनिधित्त्व करतो. हे संपूर्ण विश्व दु:खाने परिपूर्ण आहे कारण की संपूर्ण विश्व गुणांच्या अधीन आहे. जिथे गुण आहे तिथे दु:ख आहे. संसाराला दु:खमय मानून सांख्य भारतीय विचारधारा च्या परंपरेचे पालन करतो. कारण कि भारत सर्व दर्शनामध्ये सांसरिक दु:खावर जोर देतो.

सांख्याच्या अनुसार विश्वामध्ये दु:ख तीन प्रकाराने पाहिले जाते.

१) आध्यात्मिक दु:ख

आध्यात्मिक या शब्दाचा अर्थ सर्वच भाष्यकारांनी शरीर आणि मन यांच्याशी संबंधित असा केला आहे. जे दु:ख शरीर अथवा मनाशी संबंधीत ते आध्यात्मिक दु:ख होय. वेगळ्या शब्दात मांडावयाचे तर आध्यात्मिक दु:ख असे दोन प्रकार पडतात. या दोन प्रकारपैकी शारीरिक दु:ख हे आयुर्वेदशास्त्राानुसार वात, पित्त, कफ या त्रिादोषांच्या असंतुलनाने अथवा आधुनिक वैद्यकशास्त्राानुसार विषाणूंच्या संसर्गात निर्माण होते.

मानसीक दु:ख हे काम, क्रोध, लोभ, मोह, भय, ईर्ष्या विषाद इत्यादी आवेगांपासून निर्माण होते.

याप्रकारच्या दु:खाचे उदाहरण डोकेदुखी, क्रोध, भय, द्वेष इत्यादी आहे.

२) आधिभौतिक दु:ख

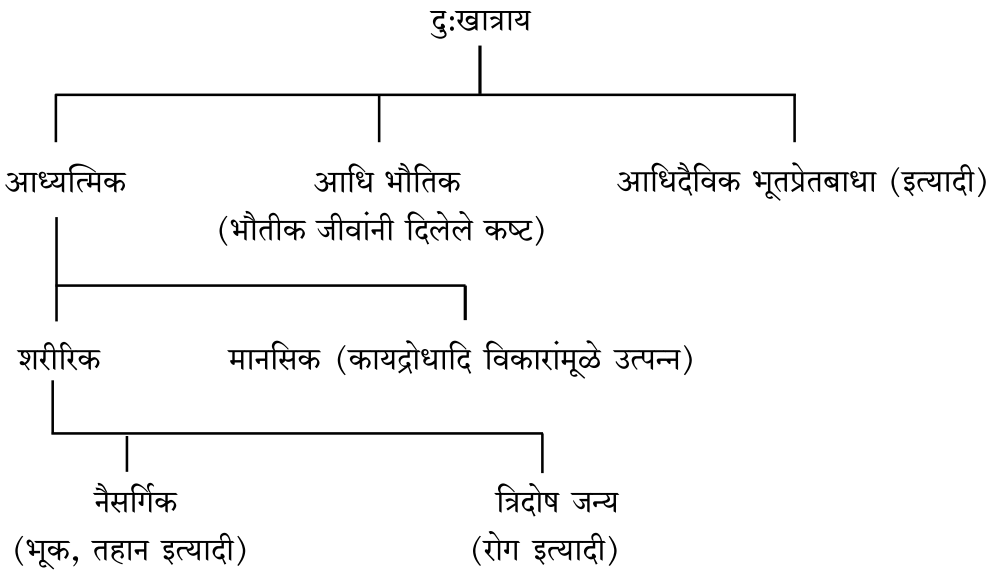
जगातील सर्व स्थावर जंगम वस्तू तसेच प्राणी यापासून जे दु:ख होते ते भाष्यकारांनी आधिभौतिक म्हटले आहे. यात पशू, पक्षी, सरपटणारे प्राणी, वनस्पती, वृक्ष इतर माणसे इत्यादीपासून होणाऱ्या दु:खाचा नाश होतो. गौडपादांनी भूतमात्राांचे वर्गीकरण जरायुज, अण्डज, स्वेदज व उद्‌भिज्ज अशा चार गटात केले आहे. याचाच अर्थ असा की दु:खानुभव घेणारी व्यक्ती सोडून अन्य सर्व बाह्य चराचर पदार्थ त्या व्यक्तीच्या संदर्भात 'आधिभौतिक' ठरतात. येथे भौतिक म्हणजे 'जड' असा अर्था नसून 'स्व-बाह्य' असा अर्थ अभिप्रेत आहे.

३) आदिदैविक दु:ख

विविध देवता विशेषांपासून निर्माण होणारे दु:ख ते आधिदैविक असा अर्थ केला जातो. यक्ष, राक्षस, विनायक इत्यादी देवता होत. पंचमहाभूते याही देवताच आहेत म्हणून ऊन, वारा, पाऊस, भूकंप इत्यादी नैसर्गिक आपत्ती देखील आदिदैविक या सदरात मोडतात या संदर्भात 'दैविक' हा शब्द देवतांशी संबंधित आहे हे लक्षात घेतले पाहिजे.

अशाप्रकारे बाह्य आणि अलौकिक कारणामुळे ह्या प्रकारचे दु:ख उत्पन्न होते.

आध्यात्मिक, आधिदैविक, आधिभौतिक या तीन गटात करण्यात आलेले आहे. दु:खाचे वर्गीकरण त्याच्या कारणानुसार आहे. ज्या दु:खाचे कारण आपल्याच शरीर, मनात आहे ते आध्यात्मिक ज्यांचे कारण आपल्या व्यतिरिक्त बाह्य स्थावर जंगम वस्तुत आहे ते आधिभौतिक तर ज्यांचे कारण देवता विशेषाने आहे ते आदिदैविक दु:ख ठरते-



१.७ अपेक्षित प्रश्न

१. चार्वाक्‌दर्शनाच्या जीव आणि ईश्वर विचारांचे समीक्षण करा.

१.८ संदर्भग्रंथ :–

१. भारतीय तत्त्वज्ञान – श्रीनिवास दिक्षित, फाडके प्रकाशन.
२. इनसायक्लोपिडिया इन इंडियन फिलॉसॉफी – मोतीलाल बनारसीदास, न्यु दिल्ली.
३. सर्वदर्शन संग्रह – चौखंबा संस्कृत संस्था, वाराणसी.

२. बौद्धदर्शन

२.१ प्रस्तावना –

बौद्ध धर्माचे प्रणेते भगवान बुद्ध आहेत. इ.वि.सन पूर्व सहाव्या शतकात कपिलवस्तू येथील राजवंशात यांचा जन्म झाला. राजवंशात जन्म घेतल्यामुळे अत्यंत सुखवस्तू असूनही त्यांचे मन संसारातील दु:खमयतेकडे वळलेच व संसाराला दु:खातून दूर कसे करता येईल या चिन्तेने ग्रासले. या चिन्तेनेच त्यांना तत्त्वज्ञान प्राप्तीकडे प्रयत्नशील केले. अथक प्रयत्नानंतर त्यांना तत्त्वज्ञान झाले. म्हणजे तत्त्वज्ञानाला 'बोद्धि' असे म्हटले जाते व ते प्राप्त झालेल्या व्यक्तीस 'बुद्ध' म्हटले जाते. तसेच 'तथागत' अशी संज्ञा प्राप्त होते अर्थात् वस्तूंचे यथार्थ स्वरूप जाणणारा.

बुद्ध दार्शनिक नसून समाजसुधारक होते. दार्शनिक म्हणजे ज्याच्या दर्शनात ईश्वर, आत्मा, जगत् इ. विषयांचे चिन्तन केलेले असते पण आपण जेव्हा बुद्धांच्या ग्रंथांचे अवलोकन करतो, तेव्हा त्यात आचारशास्त्र, मनोविज्ञान, तर्कशास्त्र इ. चिन्तन दिसून येते. तत्त्वदर्शनाचा त्यात पूर्णपणे अभाव दिसून येतो. त्यांना आत्मा, जगत् याविषयी प्रश्न विचारले असता ते मौन राहत असत. तत्त्वविषयक चर्चेत उतरण्यापेक्षा त्यांना लोकांचे दु:ख कसे दूर करता येईल ह्याचीच चिंता असायची. या चिंतेच्या समाधानार्थ त्यांनी चार आर्यसत्यांचा उपदेश समाजाला दिला.

बौद्धानां सुगतो देवो विश्वं च क्षणभङ्गुरम्।
आर्यसत्याख्यया तत्त्वचतुष्टयमिदं क्रमात्।।

अर्थात् बुद्धांचा 'सुगत' हा देव आहे. हे विश्व क्षणभङ्गूर आहे असे त्याचे सांगणे आहे. 'आर्यसत्य– ह्या नावाने त्याने चार तत्त्व सांगितले आहेत.

दु:खमायतनं चैव तत: समुदयो मत:।
मार्गश्चेत्यस्य च व्याख्या क्रमेण श्रूयतामत:।।

दु:ख आयतन, समुदय आणि मार्ग ही चार आर्यसत्ये होत, ह्यांचे लक्षण क्रमपूर्वक सांगितले जाईल ते लक्षपूर्वक ऐका, दु:ख–संपूर्ण संसार दु:खानी परिपूर्ण आहे, आयतन–दु:खाला कारण आहे, समुदय–दु:खाचा अन्त होणे शक्य आहे. ही चार आर्यसत्ये म्हणजे बौद्धधर्माचा सार होय'. मज्झिम निकाय' या मध्ये या चार आर्यसत्यांचे महत्त्व स्वत: बुद्धांनी पुढीलप्रकारे सांगितले आहे – 'या चार आर्यसत्यांद्वारे' अनासक्ति, वासनांचा नाश, दु:खांचा अन्त, मानसिकशान्ति, ज्ञान, प्रज्ञा तसेच निर्वाण शक्य होते.'

भगवान् बुद्धांनी संसाराला या चार आर्यसत्यांद्वारे दु:खनिर्मूलन सांगितले. दु:ख दूर करणे हे त्यांचे परम लक्ष्य होते तेव्हा आत्मा, ईश्वर, जगत इ. विषयांबद्दल त्यांनी कधीही मार्गदर्शन केले नाही. त्यांच्या नंतर जेव्हा भारत व भारताबाहेरही बुद्धांच्या आत्मा, जगत्, ईश्वर, प्रमाण इ. विचारांविषयी विचारणा व्हायची तेव्हा बौद्धधर्माच्या प्रचारकांच्या समोर मोठ्ठा प्रश्न उभा राही कारण भगवान बुद्धांनी अश्या प्रश्नांविषयक मौन पाळले होते. तेव्हा आपल्या धर्माचे रक्षण व आपल्या धर्माकडे इतरांना आकृष्ट करण्यासाठी भगवान् बुद्धांच्या मतांमध्ये परिवर्द्धन करणे त्यांनी अत्यावश्यक समजले यातूनच पुढे बौद्धधर्मात अनेक दार्शनिक सम्प्रदायांचा उद्गम झाल.

१) माध्यमिक – शून्यवाद
२) योगाचार – विज्ञज्ञनवाद
३) सौत्रान्तिक – बाह्यानुमेयवाद
४) वैभाषिक – बाह्य प्रत्यक्षवाद

शुद्धचित्र असलेल्या बुद्धांनी जरी आपल्या शिष्यांना १) सर्वं क्षणिकं क्षणिं २) सर्वं दु:खं दु:खं, ३) सर्वं स्वलक्षणं स्वलक्षणं व ४) सर्वं शून्यं शून्यं अशा चार भावना करण्याविषयी उपदेश दिला तरी आपापल्या समजूतीनुसार प्रत्येक शिष्याने त्याचा अर्थ वेगवेगळा घेतलो आढळून येतो.

२.२ उद्देश

१) बौद्ध दर्शनाचा परिचय करून देणे.
२) बौद्ध दर्शनातील प्राथमिक तत्त्वांची माहिती करून देणे.

२.३ बौद्धांनुसार जीव –

बौद्धदर्शनानुसार अनात्मवाद

वर पाहिल्याप्रमाणे भगवान् बुद्धांनी आत्मविषयक ईश्वरविषयक जगत्‌विषयक उपदेश केलाच नाही पण त्यांच्या शिकवणीच्या समर्थनार्थ याविषयांवर केलेल्या चर्चेतून आपण या प्रश्नांचे समाधान मिळवू शकतो. बौद्धमत असे म्हणत असतांना केवळ भगवान् बुद्धांचे मत हा अर्थ अपेक्षित नसून त्यांच्या सम्प्रदायातील शिष्यांनी त्यांच्या सिद्धान्त समर्थनाकरिता जी मते मांडली त्यांचाही त्यात अंतर्भाव होतो अन्यथा बुद्धमत असे म्हटले असते पण बौद्धमत असे या कारणास्तव म्हटले जाते.

भगवान् बुद्धांच्या मते ह्या संसारातील सर्व वस्तू क्षणिक आहेत. कोणतीही वस्तू कुठल्याही दोन क्षाांमध्ये एकसारखी नसते. त्यांच्या मते आत्मा सुद्धा इतर वस्तूंसारखा परिवर्तनशील आहे. याउलट इतर भारतीय दर्शनांमधे आत्म्याला अपरिवर्तनील व नित्य मानले आहे व त्यामुळेच मृत्युनंतर आत्मा एक शरीर सोडून दुसऱ्या शरीरात जातो अशी मान्यता आहे.

आत्म्याला नित्य व अपरिवर्तनशील मानणाऱ्यांना आत्मवादी म्हणत असल्याने आत्म्याला अनित्य व परिवर्तनशील मानणाऱ्या बुद्धांच्या मताला ‘अनात्मवाद‘ असे म्हटले जाते. बुद्धांनुसार आत्मा नित्य किंवा स्थायी असतो असे मानणे भ्रामक आहे. त्यांनी नित्य किंवा स्थायी आत्मा असतो असे मानणे भ्रामक आहे. त्यांनी नित्य आत्म्याचा निषेध खालीलप्रमाणे केला आहे.

संपूर्ण विश्वात कोणी आत्मा नाही किंवा आत्म्यासारखी अन्य वस्तू नाही. पाच ज्ञज्ञनेन्द्रियांचे आधारस्वरूप मन आणि मनाच्या संवेदना हे सगळं आत्मा किंवा तत्सम पदार्थाहून अत्यंत शून्य (रहित) आहे.

बुद्धांनी आत्म्याच्या शाश्वत स्वरूपाला हास्यास्पद मानले आहे. त्यांच्या मते आत्मा अनित्य आहे. अनित्य असलेल्या शरीर व मन यांचे संकलन मात्रा येवढेच त्याचे स्वरूप आहे. विलियम जेम्स प्रमाणेच बुद्धांनीही आत्म्याला ‘विनाशाचा प्रवाह‘ मानले आहे. नदीतील पाण्याचे थेंब सतत बदलत असतात, पण तरीही त्यांमध्ये एकरूपता असते त्याचप्रमाणे आत्म्याला विज्ञानाचा प्रवाह म्हणत असतांना विज्ञान सतत बदलत असूनही एकरूपता वाटते.

नागसेन नावाच्या बौद्धधर्मोपदेशकाच्या सांगण्यानुसार ज्याप्रमाणे धुरा, चाफं, दोर यांच्या (समूहाला) (संघाताला) रथ असे नाव आहे. त्याचप्रमाणे पाच स्कंध-रूप, वेदना, संस्कार, संज्ञा व विज्ञान यांच्या संघाता व्यतिरिक्त आल्याचे असे वेगळे काही स्वरूप नाही.

उपर्युक्त पाच स्कंधाच्या स्मष्टीचे नाव आत्मा आहे. हे पाच स्कंध परिवर्तनशील असल्याने आत्माही परिवर्तनशील आहे.

बौद्धांनी आत्म्याला अनित्य मानले असल्याने ‘पुनर्जन्म‘ कसा बरं सांगितला असेल? असा प्रश्न पडतो. याचे समाधान करतांना ते म्हणतात, पुनर्जन्माचा अर्थ एकच आत्मा दुसऱ्याच्या शरीरात प्रवेश करतो असे नव्हे, तर विज्ञानप्रवाहाची अविच्छिन्नता हा अर्थ अपेक्षित आहेत. ज्यावेळी एका विज्ञानप्रवाहातील अंतीम विज्ञान समाप्त होते त्यावेळी अंतीम विज्ञानाचा मृत्यु होतो आणि एका नव्या शरीरात नव्हा विज्ञानाचा आविर्भाव होतो, ह्यालाच बुद्धांनी पुनर्जन्म म्हटले आहे. त्यांनी येथे दिव्याच्या ज्योतीचे उदाहरण दिले आहे, जसे एका दिव्याने दुसरा दिवा लावल्या जाऊ शकतो तसे वर्तमान जीवनातील अंतीम अवस्थेने भविष्य जीवनाच्या प्रथम अवस्थेचा विकास शक्य आहे, असे त्यांचे मत आहे. म्हणून आत्म्याला नित्य न मानताही ते पुनर्जन्माला मान्य करतात.

२.४ बौद्धदर्शनानुसार जगत् –

वर सांगितल्याप्रमाणे भगवान् बुद्ध काही प्रश्नांच्या वेळी मौन पाळायचे, त्या प्रश्नांपैकी काही प्रश्न जगतासंबंधी होते कि हे विश्व शाश्वती आहे की, अशाश्वत! विश्व सीमित आहे कि, असिमीत? इ. ह्या प्रश्नांचे समाधान बुद्धांनंतर त्यांच्या शिष्यांनी करायचे ठरविले. त्यांच्या चार प्रमुख शिष्यांनी चार वेगवेगळे संप्रदाय उदयास आणले –

१) माध्यमिक – शून्यवाद

२) योगाचार – विज्ञानवाद

३) सौत्रान्तिक – बाह्यानुमेयवाद

४) वैभाषिक – बाह्यप्रत्यक्षवाद

माध्यमिकांनुसार जगताचे स्वरूप –

शून्यवाद हा बौद्धदर्शनातील सगळ्यात मोठा संप्रदाय आहे. नागार्जुन ह्याचा प्रवर्तक आहे.

'शून्य' या शब्दाचा अर्थ शून्यता/रिकामेपणा नव्हे तर 'वर्णनातीत' असा आहे. नागार्जुनानुसार परमतत्त्व अवर्णनीय आहे. मनुष्याला जगतातील वस्तूंचे अनुभव येतात पण त्यांचे तात्त्विक रूप ते जाणून घेऊ शकत नाही. त्यांना सत्य म्हणावं कि असत्य हा मोठ्ठा प्रश्न त्यासमोर ह्या जगतातील वेगवेगळ्या विषयांना सत्य समजू शकत नाही कारण सत्य निरपेक्ष असते आणि वस्तू कशा न कशावर तरी अवलंबून असतात. अर्थात् त्यांना कोणाची तरी अपेक्षा असते.

जगतातील वस्तूंचे प्रत्यक्ष ज्ञान होत असल्याने त्यांना असत्यही समजू शकत नाही कारण असत्य वस्तूंचा तिन्ही काळात अभाव असतो. जसे गगनकुसुम.

विश्वातील वस्तूंना आपण सत्य असत्य अश्या गटात ठेवू शकत नाही कारण असे म्हणणे वस्तू सत्य पण आहेत आणि असत्य पण, शक्य नाही. आपण त्यांना सत्य ही नाही व असत्यही नाही असेही म्हणू शकत नाही. अश्याप्रकारे केवळ सत्य, केवळ असत्य, सत्य-असत्य व सत्य ही नाही व असत्यही नाही यापैकी कुठल्याही प्रकाराने जगत् व त्यातील वस्तूंचे वर्णन करता येणे शक्य नसल्याने त्यांना वर्णनातीत/शून्य म्हटल्या जाते. शून्यवादी पारमार्थिक सत्तेला मानतात. तिलाही ते वर्णनातीत म्हणतात.

नागार्जुनाने प्रतीत्यसमुत्पादालाही शून्य म्हटले आहे. प्रतीत्यसमुत्पादानुसार प्रत्येक वस्तू दुसऱ्या वस्तूवर अवलंबून असते असे सांगितले जाते. या दुसऱ्यावर अवलंबून असण्यालाच नागार्जुनाने शून्य म्हटले आहे. नागार्जुनाने चतुष्कोटि न्यायाच्या म्हणजे सत्य ही नाही असत्य ही नाही...... याच्या प्रयोगाने सर्व वस्तूंचे अनस्तित्त्व सिद्ध केले आहे. त्याच्या मते कुठलीही वस्तू स्वत:पासून उत्पन्न होऊ शकत नाही, दुसऱ्या वस्तूपासून उत्पन्न होऊ शकत नाही, स्वत: व दुसरी वस्तू यांपासूनही उत्पन्न होऊ शकत नाही. म्हणून उत्पत्ती अशक्य आहे. अश्याच प्रकारे नागार्जुन पंचस्कंध (रूप विज्ञान, संस्कार), द्रव्य-गुण आणि आत्म्यालाही असत् सिद्ध करतो. त्याच्यानुसार कार्य-कारण सिद्धान्त भ्रम आहे. संपूर्ण विश्व केवळ भ्रम आहे.

(शून्यवादाला माध्यम-मार्ग म्हणण्याचे कारण असे कि, त्यात वस्तूला सर्वथा निरपेक्ष आणि आत्मनिर्भर म्हणजे सत्य मानलेले नाही किंवा पूर्ण असत्य आहेत असेही मानले नाही. सत्य किंवा असत्य या एकान्तिक मतांचा निषेध करून वस्तूच्या दुसऱ्यावर अवचलंबून असण्यावर शून्यवादाने भर दिला असल्यामुळे ह्या मार्गाला मध्यम मार्ग असे म्हटले आहे.)

२) योगाचार-विज्ञानवाद –

योगाचार-विज्ञानवादाचे प्रवर्तक असंग व वसुबन्धू आहेत.

विज्ञानवाद शून्यवादाहून निराळा आहे. विज्ञानवादानुसार विज्ञानाव्यतिरिक्त कुठल्याही वस्तूचे अस्तित्व नाही. केवळ आणि केवळ चित्तच सत्य यांनी बाह्य वस्तूच्या अस्तित्वाचे खंडन केले आहे. त्यांच्या मते बाह्य वस्तूला मानले तरी त्याचे ज्ञान होऊ शकत नाही. बाह्य वस्तूंचे स्वरूप एकतर अणुमात्रा किंवा काही अणूंचा संयोग या स्वरूपात मानावे लागते. जर अणुमात्र स्वरूप मानले तर अणु अत्यन्त सूक्ष्म असल्याने त्याचे प्रत्यक्ष ज्ञान शक्य नाही व अणुंचा संयोग मानले तरी संपूर्ण वस्तूचे एकाच वेळी ज्ञान होऊ शकत नाही. उदा. आपण ज्यावेळी टेबल पाहतो तेव्हा ज्या बाजू पाहतो तेवढाच त्याचा भाग दिसतो, दुसरा भाग दिसत नाही. यावरून विज्ञानवादी चित्ता व्यतिरिक्त कुठल्याही वस्तूचे अस्तित्त्वच नाही असे प्रमाणित करतात. त्यांच्या मते केवळ चित्तच अस्तित्वात असते. मनाच्या बाहेरचे वाटणारे पदार्थ ही मनाच्या अन्तर्गतच असतात. स्वप्नात ज्याप्रमाणे मनुष्याला पदार्थ बाहेर असल्याप्रमाणे भासतात पण ते मनातच असतात त्याचप्रमाणे साधारण मानसिक अवस्थेतही बाहेर असलेला पदार्थ केवळ विज्ञानच आहे. अर्थात मनातच आहे. अश्याप्रकारे विज्ञानवादी मनाच्या बाहेरील शरीर इ. सर्व पदार्थांना मानसिक विकल्प मानतात.

३) सौत्रान्तिक – बाह्यानुमेयवाद –

सूत्र-पिटक यावर आधारित असल्यामुळे ह्या मताला सौत्रान्तिक असे म्हटले आहे. ह्या संप्रदायाचा प्रवर्तक कुमार लाट आहे.

सौत्रान्तिक चित्त व बाह्य वस्तू दोन्हींचेही अस्तित्त्व मानतात. परंतु त्यांच्या मते बाह्य वस्तूचे ज्ञान प्रत्यक्षाद्वारे होत नाही. बाह्य वस्तूंची प्रतिमा चित्तात तयार होते व त्याचे प्रतिमेचे ज्ञान झाल्याने आपल्याला वस्तूचे ज्ञान होते. बाह्य विषयांच्या वेगवेगळ्या आलंबनानुसार त्यांच्या प्रतिमाही वेगवेगळेपणाचं ज्ञान होतं. अश्याप्रकारे बाह्य विषयांचं ज्ञान

त्यांच्यापासून उत्पन्न झालेल्या मानसिक आकारांच्या अनुमानाने होत असल्यामुळे या मताला बाह्यानुमेयवाद असे म्हणतात. या मताला 'वस्तुवाद' म्हटले जाते कारण वस्तूंचं ज्ञान मनाच्या इच्छेनुसार न होता त्या वस्तूंच्या स्वतंत्रा अस्तित्त्वामुळे होते. म्हणून ते चित्त व बाह्य जगत् दोन्हींचेही अस्तित्व मानतात.

४) वैभाषिक बाह्य–अप्रत्यक्षवाद –

'विभाषा' नावाच्या बौद्धग्रंथावर आधारित मत असल्यामुळे ह्या मताला वैभाषिक असे म्हटले आहे. वैभाषिक चित्त व जड दोन्हींचेही अस्तित्त्व मानतात, म्हणून सर्वास्तित्ववादी म्हटल्या जाते. हे सगळ्या विषयांचे अस्तित्त्व तीनही काळात भूत, वर्तमान आणि भविष्य यांमध्ये मान्य करतात. त्यांच्या मताच्या पुष्ट्यर्थ ते वुद्धांचे मत उद्धृत करतात. बुद्धांच्या मते भूत, वर्तमान व भविष्यातही विषयांचे अस्तित्त्व आहे.

वैभाषिकांच्या मते विषय अस्तित्त्वात असल्यामुळेच त्यांच्याविषयी ज्ञान होते ज्याअर्थी वेगवेगळ्या काळातील विषयांचे ज्ञान होते त्याअर्थी त्यांचे अस्तित्त्व आहेव. त्यांच्या मते बाह्य विषयांचे ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाणाने होते. सौत्राान्तिकांचे खण्डन करत ते सांगतात कि बाह्य वस्तूंचे ज्ञान मानसिक प्रतिमांच्या आधारे मानणे भ्रामक आहे. जर एखाद्या व्यक्तीने बाह्य वस्तूचे प्रत्यक्ष ज्ञान घेतले नसेल तर ही मानसिक अवस्था कोणत्या वस्तूची प्रतिमा आहे, हे त्याला कसे कळणार, म्हणून बाह्य विषयांचे ज्ञज्ञन प्रत्यक्ष प्रमाणानेच होते आणि म्हणूनच त्यांना बाह्य प्रत्यक्षवादी म्हणतात.

२.५ ईश्वर

बौद्ध दर्शन हे नास्तिक दर्शन आहे. त्यांनी ईश्वराला मानले नाही म्हणून त्यांना नास्तिक दर्शन असे म्हणतात. तसेच या दर्शनाला अनीश्वरवादी दर्शन असे म्हणतात. गौतम बुद्धांनी ईश्वर अस्तित्त्वाचा निषेध केला आहे. त्यांच्यानुसार विश्व संचालनासाठी कुठल्याही ईश्वराचे अस्तित्त्व मानव्याची गरज नाही. हे जग 'प्रतीत्यसमुत्पादनाच्या नियमानुसार चालतो अर्थात ते उत्पत्ती आणि विनाशाच्या नियमांनी बांधलेले आहे. हे जग परिवर्तनशील व अनित्य आहे. व ईश्वर नित्य व अपरिवर्तनशील आहे. जर ईश्वराला जगाचा निर्माता या स्वरूपात मानले आहे. तर हे जगही नित्य व अपरिर्वनशील मानायला हवे पण परिस्थिती त्याच्या अत्यंत विपरीत आहे. त्याचप्रमाणे ईश्वराचे स्वरूप पूर्ण आनंद असे मानल्यास जगातही पूर्णत्त्व आनंद दिसायला हवा पण जगात सर्वत्रा अपूर्णत्त्व शुभाशुभ, सुखः, दुःख दिसून येते. म्हणून ईश्वराला पूर्ण मानणे युक्ती संगत नाही.

ईश्वराला जर विश्वाचा स्रष्टा मानला तर त्याने कोणत्या प्रयोजनाने याची रचना केली असा प्रश्न निर्माण होतो. जर या प्रश्नाचे उत्तर कोणत्यातरी 'प्रयोजनासाठी असे असेल तर ईश्वराचे अपूर्णत्त्व सिद्धीहोते.

जर कुठलेही प्रयोजन नाही असे म्हटले तर प्रयोजन हीन क्रिया कोण बरे करेल.
म्हणून ईश्वराला सृष्टीचा कर्ता मानू शकत नाही. असे बौद्ध दर्शनात सांगितले आहे.

अनिश्वरवादाने प्रेरित झालेल्या गौतम बुद्धांनी आपल्या शिष्यांना आत्मनिर्भर राहण्याचा उपदेश केला.

'अत्मदिपो भव।' (स्वतःच स्वःताचा प्रकाश बना) असे म्हटलेले आहे.

२.६ बौद्धदर्शनानुसार अविद्या

बौद्धदर्शनानुसार अविद्येचे स्वरूप पाहत असतांना भगवान् बुद्धांनी उपदेशिलेल्या चार आर्यसत्यांचा विचार करणे अत्यंत महत्त्वपूर्ण ठरते. या चार आर्य सत्यांच्या अनुषंगानेच अविद्येचा विचार केलेला आढळतो. ती चार आर्यसत्ये म्हणजे.

१) दुःख
२) दुःखसमुदाय
३) दुःखनिरोध
४) दुःखनिरोधमार्ग

'मज्झिम निकाय' या ग्रंथात भगवान बुद्धांनी स्वतःहून या चार आर्यसत्यांचे महत्त्व सांगितले आहे, कि 'इसी से (इन चार आर्यसत्यों से) अनासक्ति, वासनाओं का नाश, दुःखों का अन्त, मानसिक शान्ति, ज्ञान, प्रज्ञा तथा निर्वाण सम्भव हो सकते है।'

अशाप्रकारे या चार अत्यंत महत्त्वपूर्ण आर्यसत्यांमधील दुसऱ्या आर्यसत्याविषयी सविस्तर पाहू या कारण यातच अविद्येचा विचार आला आहे.

भारतीय दर्शनांचे वैशिष्ट्य म्हणजे त्यांमध्ये विश्व हे दुःखमय असून त्यातून बाहेर पडण्याचा विचार प्रामुख्याने आला आहे. भगवान् बुद्धांनी ही या विश्वाला दुःखमय आहे असे जाणून त्याचे कारण जाणून घेण्याचा व त्या कारणाचा उपदेश या दुसऱ्या आर्यसत्याद्वारे केला आहे. या त्यांच्या दुसऱ्या उपदेशाला सिद्धांत म्हटले जाऊ शकते व त्या सिद्धांताला 'प्रतीत्यसमुत्पादवाद' असे नाव दिले आहे. या शब्दात दोन शब्द आहेत – प्रतीत्य व समुत्पाद. प्रतीत्य याचा अर्थ कुठल्याही वस्तूच्या उपस्थिती नंतर व समुत्पाद याचा अर्थ दुसऱ्या वस्तूची उत्पत्ती. म्हणून प्रतीत्यसमुत्पाद याचा अर्थ एक वस्तू उपस्थित झाली असता दुसऱ्या वस्तूची उत्पत्ती. याचा अर्थ आपण असा घेऊ शकतो कि, कुठलेही कार्य त्याच्या कारणावर अवलंबून असते आणि म्हणूनच हा सिद्धान्त कार्य कारण सिद्धान्तावर आधारित आहे.

प्रतीत्य समुत्पादवादानुसार प्रत्येक विषयाला काही ना काही कारण असते. कुठलीही घटना विनाकारण होत नाही. दुःख ही पण एक घटना आहे. दुःखाचे कारण अविद्या आहे. ते आता खालील प्रमाणे समजावून सांगतायत. बौद्ध दर्शनात दुःख म्हणजे 'जरामरण'. 'जरा' म्हणजे वार्धक्य/वृद्धत्व आणि मरण म्हणजे मृत्यू जरा-मरण याद्वारे संसारातील समस्त दुःख जसे कि रोग, निराशा, उदासीपणा, शोक, दैन्य यांना सूचित केले आहे.

'जरा-मरण' याचे कारण 'जाति' हे आहे. जाति म्हणजे जन्म. जर माणसाचा जन्म झालाच नाही, तर त्याला यासंसारातील दुःख भोगावेच लागणार नाही.

'जाति' याचे कारण 'भव' आहे. भव म्हणजे जन्म घेण्याची प्रवृत्ती (the tendency to be born) माणसाला या जन्म घेण्याच्या प्रवृत्तीमुळेच जन्म घ्यावा लागतो.

'भव' याचे कारण 'उपादान' हे आहे. (mental clinging) सांसारिक वस्तूंमध्ये आसक्त राहण्याची आवड म्हणजे 'उपादान' या आसक्ती पोटी 'भव' होतो.

'उपादान' याचे कारण 'तृष्णा' (craving) हे आहे. शब्द, स्पर्श, रूप, रंग इ. विषयांचे भोग घेण्याची लालसा/वासना यालाच 'तृष्णा' म्हटले जाते. या तृष्णेमुळेच मानव सांसारिक विषयांच्या मागे आंधळा होऊन धावत असतो.

'तृष्णा' याचे कारण 'वेदना' आहे. (sense experience) इन्द्रियानुभूती. ही इन्द्रियांची अनुभूतीच अर्थात् इन्द्रियांपासून मिळणारा सुखात्मक अनुभव त्याच्यामधील तृष्णेला जागवत राहतो.

'वेदना' याचे कारण 'स्पर्श' (sense contact) हे आहे. इन्द्रियांचा वस्तूंशी होणारा संबंध याला स्पर्श म्हणतात. जर इन्द्रियांचा वस्तूंशी संबंधच झाला नाही तर वेदना होणारच नाही.

'स्पर्श' याचे कारण 'षडायतन' आहे. (six sense organs) पाच ज्ञानेन्द्रिये व मन यांना षडायतन म्हणतात. पाच ज्ञानेन्द्रिय बाह्य इन्द्रिये आहेत व मन हे आभ्यन्तर इन्द्रिय आहे. या सहा इन्द्रियांचा विषयांशी संबंध येतो. जर इन्द्रियेच नसती तर स्पर्श कसा झाला असता?

'षडायतन' याचे कारण 'नाम-रूप' आहे. (mind body organism) मन व शरीराच्या समूहाला 'नाम-रूप' असे नाव आहे. पाच ज्ञानेन्द्रिये व एक मन असे सहा इन्द्रिये शरीराच्या आश्रयाने राहतात. जर नाम-रूप नसते तर षडायतन पण नसते.

'नाम-रूप' याचे कारण 'विज्ञान' आहे. जेव्हा बाळ आईच्या गर्भात असते तेव्हा विज्ञानामुळेच त्या बाळाच्या शरीर व मन यांचा विकास होतो.

'विज्ञान' याचे कारण 'संस्कार' आहे. (impression) पूर्वीच्या जन्मातील कर्मांच्या प्रभावानेच संस्कार तयार होतात. मग इथे प्रश्न पडतो कि संस्कारांची निर्मिती का होते तर याचे कारण आहे अविद्या. (Ignarance)

अविद्येचा अर्थ आहे विद्येचा/ज्ञानाचा अभाव जी वस्तू वास्तविक नाही, तिला वास्तविक समजणे, म्हणजे अविद्या. जी वस्तू दुःखमय आहे, तिला सुखमय समजणे म्हणजे अविद्या. जी वस्तू अनात्म आहे तिला आत्मा

समजणे, म्हणजे अविद्या चार आर्यसत्यांचे ज्ञान नसणे म्हणजे अविद्या.

अश्याप्रकारे वस्तूचे यथार्थ स्वरूप न जाणल्याने फलस्वरूप संस्कार निर्माण होतात. व संस्कारापासून पुढे जरा-मरण पर्यंत श्रुंखला होते. या शृंखलेची सुरूवात मुळात अविद्येपासून होते. म्हणूनच दुःखाचे कारण म्हणून 'अविद्या' भगवान बुद्धांनी सांगितली.

सर्व भारतीय दर्शनांमध्ये अविद्या हेच दुःखाचे मूळ कारण मानले आहे. अविद्येमुळे - संस्कार - विज्ञान - नामरूप - षडायतन- स्पर्श- वेदना - तृष्णा - उपादान - भव - जाति - जरा-मरण अशी १२ कड्यांची श्रुंखला आहे. त्या प्रत्येक कडीला 'निदान' असे नाव आहे म्हणून प्रतीत्यसमुत्पादवादालाच अर्थात अविद्या आहे म्हणून संस्कार उत्पन्न होतात. संस्कार आहेत म्हणून विज्ञान अश्या कार्य-कारणाच्या सिद्धान्तालाच 'द्वादशनिदान' असेही नाव आहे.

यालाच 'संसारचक्र' असेही नाव आहे कारण याद्वारे आपल्याला मनुष्याचे संसारात आवागमन कसे होते ते कळते. यालाच 'भावचक्र' 'जन्म-मरण चक्र' इ. नावे आहेत. यालाच 'धर्मचक्र' असेही नाव आहे. भगवान् बुद्धांनी स्वतः सांगितले आहे कि, 'जो प्रतीत्य समुत्पाद का ज्ञाता है वह धर्म का ज्ञाता है, जो धर्म का ज्ञाता है वह प्रतीत्य समुत्पाद का ज्ञाता है।'

प्रतीत्यसमुत्पादाचे वैशिष्ट्य म्हणजे त्यातील बाराही दुवे भूत-वर्तमान-भविष्य या तीन काळांत व्याप्त आहेत.

१) अविद्या	
२) संस्कार	
३) विज्ञान	भूतकाळ किंवा अतीतजीवनाशी निगडीत
४) नाम-रूप	
५) षडायतन	
६) स्पर्श	
७) वेदना	
८) तृष्णा	वर्तमान जीवनाशी संबंधित
९) उपादान	
१०) भव	
११) जाति	भविष्य जीवनाशी संबंधित
१२) जरा-मरण	

अश्याप्रकारे अविद्येचे स्वरूप बौद्धदर्शनात स्पष्ट केले आहे.

२.७ अपेक्षित प्रश्न

१. बौद्धांचा अनात्मवाद स्पष्ट करा

२. बौद्धांचा क्षणिकवाद विशद करा.

३. बौद्धानुसार प्रतीत्यसमुत्वाद

४. बौद्धांचा अविद्या विचार

२.८ संदर्भग्रंथ :-

१. भारतीय तत्त्वज्ञान - श्रीनिवास दिक्षित, फाडके प्रकाशन.

२. इनसायक्लोपिडिया इन इंडियन फिलॉसॉफी - मोतीलाल बनारसीदास, न्यु दिल्ली.

३. सर्वदर्शन संग्रह - चौखंबा संस्कृत संस्था, वाराणसी.

३. जैन दर्शन

३.१ प्रस्तावना –

जैन दर्शनाचे संस्थापक तीर्थंकर महावीर आहेत. महावीर हे चोविसावे व शेवटचे तीर्थक होते. मुक्त पुरुषांना तीर्थंकर म्हटले जाते. स्वप्रयत्नांच्या बळावर बंधनाला झुगारून देऊन त्यांनी मोक्ष मिळविला. ह्या तीर्थंकरांच्या उपदेशाने मानव संसार बन्धनातून मुक्त होऊ शकतो. यांना 'जिन' या संबोधनाने गौरवान्वित केले आहे, कारण 'जि' धातूचा अर्थ जिंकणे असा होतो – ज्याने रागद्वेषावर विजय मिळविला आहे त्याला 'जिन' ही उपाधी बहाल करतात.

भगवान् बुद्धांप्रमाणेच महावीरही राजवंशातील होते. त्यांचे नाव वर्द्धमान व दोघेही समकालीन होते. बौद्ध व जॅन ही दोन्हीही दर्शन सहाव्या शतकात विकसित झाल्याने यांना समकालीन दर्शन म्हटल्या जाते. दोन्ही दर्शनांनी वेदांचे (जैनांचे दोन संप्रदाय आहेत – १) श्वेतांबर व २) दिगंबर) प्रामाण्याचे खण्डन केले आहे म्हणून दोन्हीही नास्तिक दर्शन म्हणविली जातात. दोन्हींनी ईश्वराच्या अस्तित्वाचे खंडन केले आहे व अनीश्वरवादाची स्थापना केली आहे. यांच्यातील आणखी एक साम्य म्हणजे दोन्ही दर्शनांनी अहिंसेला अधिक महत्त्व दिले आहे. बौद्धदर्शनात अनात्मवाद आहे पण जैनांनी आत्म्याचे अस्तित्त्व मानले आहे.

जैनदर्शनाचे साहित्य विपुल प्रमाणात उपलब्ध आहे व ते सर्व संस्कृतभाषेत आहे. 'तत्त्वार्थाधिगम सूत्रा' हा त्यांचा अत्यंत महत्त्वपूर्ण ग्रंथ आहे.

३.२ उद्देश

१) जैन दर्शनाची ओळख करून देणे.

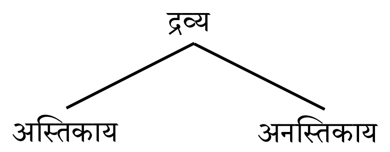
२) जैन दर्शनातील प्राथमिक तत्त्वांची माहिती देणे.

३.३ जैन दर्शनानुसार जीव/आत्मा –

ज्या चैतन्यसत्तेला इतर दर्शनांमधे आत्मा म्हणतात त्यालाच जैन दर्शना जीव असे संबोधिल्या जाते.

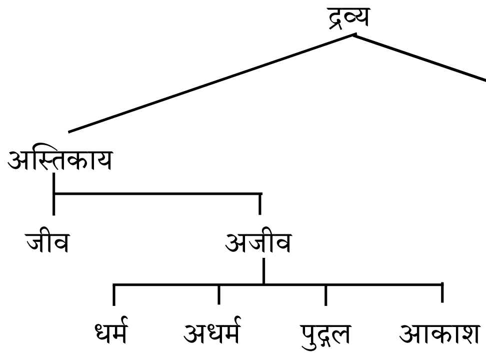
'चेतनालक्षणोजीव:' अर्थात् चैतन्य हे जीवाचे लक्षण आहे. ते जीवात नेहमीच असते, त्याच्या अभावी जीवाची कल्पना शक्यच नाही. जैनांचा हा आत्मविषयक विचार न्याय वैशेषिकांच्या विचारांशी मेळ खाणारा नव्हे, कारण नैयायिकांनी किंवा वैशेषिकांनी चैतन्याला आत्म्याचे आगन्तुक लक्षण मानले आहे, त्यांच्यानुसार आत्मा स्वभावत: अचेतन आहे पण शरीर, इन्द्रिय, मन इ. ज्यावेळी तो त्यांचा संयोग होतो, त्यावेळी आत्म्यामध्ये चैतन्याचा संचार होतो. पण जैनदर्शनात मात्रा चैतन्य हा आत्म्याचा स्वभाव मानले आहे.

जैनदर्शनातील जीवविचार पाहत असतांना त्याची त्यांचा द्रव्य विचार समजून घ्यायलाच हवा. कारण त्यांच्या मते 'जीव' हे एक द्रव्य आहे. 'गुणपर्यायवद् द्रव्यम्' अशी ते द्रव्याची व्याख्या करतात. याचा अर्थ असा कि जे गुण व पर्याय यांनी युक्त असते ते द्रव्य. गुण जसे फुलाचा रंग, गंध इ. गुण दोन प्रकारचे असतात. स्थायी व अस्थायी, स्थायी गुण वस्तूचे स्वरूप निर्धारित करतात म्हणून त्यांना आवश्यक गुण असे म्हणतात. ज्या गुणांच्या अभावीही वस्तूची कल्पना केल्या जाऊ शकते त्या गुणांना अनावश्यक गुण असे म्हणतात. मनुष्याचा आवश्यक गुण 'चैतन्य' हा आहे. सुख-दु:ख, कल्पना इ. मनुष्याचे अनावश्यक गुण आहेत. ह्या गुणांचा जो आधार ते द्रव्य. वस्तूच्या अनावश्यक गुणांना 'पर्याय' असे म्हणतात. अश्याप्रकारे गुण व पर्याय यांनी जे युक्त असते त्यांना पर्याय असे म्हणतात. हे द्रव्य दोन प्रकारचे असते –



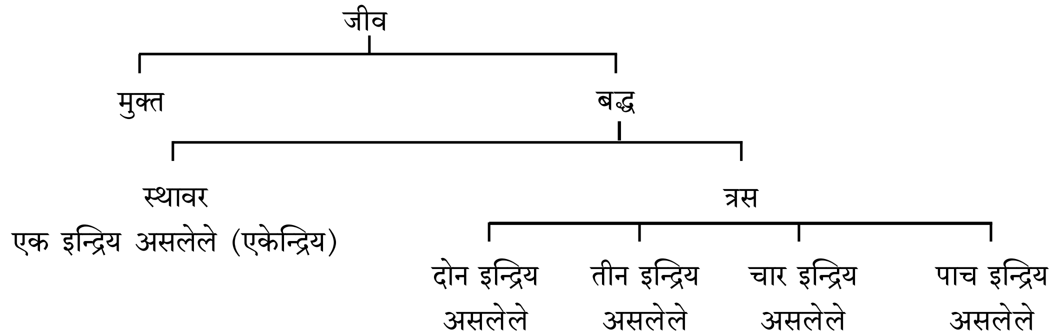
१) अस्तिकाय व २) अनस्तिकाय

जे द्रव्य स्थान घेरतात त्यांना अस्तिकाय असे म्हणतात व जे द्रव्य स्थान घेरत नाही त्यांना अनस्तिकाय असे म्हणतात. काळ हे एकच द्रव्य आहे जे स्थान घेरत नाही, म्हणून त्याला अनस्तिकाय द्रव्य असे म्हणतात बाकी सगळ्या द्रव्यांना अस्तिकाय म्हणतात. अस्तिकाय द्रव्याचे विभाजन जीव व अजीव ह्यात केल्या जाते.



अश्याप्रकारे अस्तिकाय द्रव्य असलेल्या जीवाचे लक्षण आपण वर पाहिलेच 'चेतना लक्षणो जीव:'. जैनांच्या मते जीव हा ज्ञाता आहे. तो भिन्न-भिन्न विषयांचे ज्ञान प्राप्त करतो, पण कधीही ज्ञानाचा विषय होत नाही. तो वेगवेगळ्या सांसारिक कर्मांत भाग घेतो. शुभाशुभ कर्मांद्वारे तो स्वत:च आपले भाग्य निर्माण करतो म्हणून तो कर्ता आहे.तो आपल्या कर्मांचे फळ स्वत: भोगत असल्याकारणाने भोक्ता आहे. तो स्वभावत: अनन्त आहे. त्यात चार प्रकारचे पूर्णत्व आहे. त्या पूर्णत्वाला अनन्त चतुष्टय असे म्हणतात - १) अनन्त ज्ञान २) अनन्त दर्शन ३) अनन्त शक्ती व ४) अनन्त सुख. जीव बंधनात असतांना त्याचे हे गुण अभिभूत झालेले असतात. वास्तविक पाहता जीव अमूर्त आहे पण त्याचे हे वैशिष्ट्य आहे की, त्याला मूर्तस्वरूप ग्रहण करता येते, म्हणूनच त्याला 'अस्तिकाय' द्रव्यात समाविष्ट केले जाते. जीवाच्या ह्या स्वरूपाची तुलना प्रकाशशी केल्या जाऊ शकते, जसे प्रकाशाला कुठलाही आकार नतसेा पण ज्या खोलीत तो असतो त्या खोलीच्या आकाराचा होतो, त्याचप्रमाणे जीवही ज्या शरीरात राहतो त्या शरीराचा आकार धारण करतो. हत्तीच्या शरीरात असतांना जीवाचा बृहत् आकार तर मुंगीच्या शरीरात सूक्ष्म आकार असतो.

जैनांनुसार जीव दोन प्रकारचे असतात.



मुक्त जीव म्हणजे ज्यांनी मोक्ष मिळविला आहे. याउलट जे बन्धनग्रस्त आहेत त्यांना बद्ध जीव असे म्हटले जाते. बद्ध जीवाचे दोन प्रकार आहेत १) स्थावर आणि २) त्रस. जे हालचाल क्ररू शकत नाही त्यांना 'स्थावर जीव' असे म्हणतात. यांच्यात केवळ एकच इन्द्रिय असते म्हणून यांना एकेन्द्रिय म्हणतात. यांना केवळ स्पर्शाचेच ज्ञान होते.

जे हालचाल करू शकतात त्यांना 'त्रस' म्हणतात. यातील काहींना दोन, काहींना तीन, चार, पाच इन्द्रिये असतात.

जैनांनुसार सगळे जीव चेतन आहेत. काही जीवांमधे चेतनेचा कमी विकास होतो काहीत जास्ती. कमी विकसित जीव स्थावर प्रकारातील होय तर जास्ती विकसित जीव मुक्त प्रकारातील होत.

३.४ जैनदर्शनानुसार जगत् –

जैन दर्शनानुसार सृष्टीची निर्मिती पुग्दलांपासून झाली आहे. तिच्या निर्मिती इतर कोणत्याही कारणाने झाली नाही. सृष्टी निर्माण झाली असे म्हटल्याने तिचे सत्यत्व जैनांना मान्य आहे. चेतन द्रव्य आहे. तो ज्ञाता, भोक्ता, कर्ता आहे. त्याचे स्वरूप अमूर्त असूनही तो आकार ग्रहण करू शकतो. जीव अनेक आहेत. जैनांच्या मते जीव केवळ मनुष्य, पशु-पक्षी, झाडं यांतच नव्हे तर धातू, दगड यासारख्या पदार्थांतही आहे. म्हणून जैनदर्शन 'सर्वात्मवाद' पोषक आहेत.
विश्वातील दुसरे तत्त्व जड-तत्त्व आहे. ह्याला जैनांनी 'पुग्दल' अशी संज्ञा दिली आहे. जडत्त्वाचेच नाव पुग्दल आहे. केवळ जैनदर्शनाने जडतत्त्वाला पुग्दल म्हटले आहे. इतर दर्शनांनी जसे कि सांख्यांनी जड तत्त्वाला प्रकृती म्हटले, नैयायिकांनी 'परमाणू' शंकराचार्यांनी माया तर रामानुजाचार्यांनी अचित् या शब्दांचा प्रयोग केला आहे. जीव या द्रव्यानंतर पुग्दल हे पहिले अजीव द्रव्य होय.

जैनांनी 'पुग्दल' असे म्हटले आहे. तेव्हा पुग्दल या शब्दाचा अर्थ पाहू. 'पूर्यन्ते गलन्ति च' इति पुग्दला:' अर्थात् जो पदार्थ पूरण व गलन यांद्वारा विविध प्रकारे परिवर्तित होतो तो पुग्दल आहे किंवा 'ज्यांच्यात एकसारखी हालचाल सुरू आहे व घडामोड सुरू आहे ते' असा होतो.

ज्यांच्या छोट्या-मोठ्या संघातांद्वारे विश्वातील वेगवेगळे अचेतन पदार्थ बनलेले आहेत, त्या अणूंना 'पुग्दल' असे म्हणतात. जैनांनुसार संपूर्ण जगत् चेतन जीव व अचेतन पुग्दल ह्यांनी युक्त आहे.

३.५ जैनांचा अनीश्वरवाद –

जैन दर्शन ईश्वरवादाचे खंडन करते. ईश्वराचे ज्ञान प्रत्यक्ष होणे शक्य नाही, अनुमानाने होऊ शकते न्यायदर्शनाने ईश्वर सिद्ध करण्यासाठी अनुमान दाखविले आहे की, कुठल्याही कार्यासाठी कर्त्याची अपेक्षा असते. उदा. घर हे एक कार्य आहे, त्याचा कोणीतरी कर्ता असतो तसेच सृष्टी हे एक कार्य आहे. म्हणून स्रष्टा स्वरूपात ईश्वराला कर्ता मानण्यात येते. पण जैनांना सृष्टी हे 'कार्य' म्हणून पटत नाही आणि सृष्टीला कार्य म्हणून पटवून द्यायला नैयायिकांजवळ समाधानकारक उत्तर नाही.

कर्ता म्हटल्यास ते कार्य संपादन करण्यासाठी शरीराचा आवश्यकता भासेल, मग ईश्वराला अवयवहीन मानता येणार नाही तसेच जर प्रयोजनाशिवाय कुठलेही कार्य केल्या जात नाही. मग ईश्वराने कुठल्या प्रयोजनाने सृष्टीरूपी कार्य केले? असा प्रश्न जैन विचारतात. त्यांच्या मते स्वार्थाने प्रेरित होऊनच कुठलेही कार्य केले जाते किंवा दुसऱ्यांवर करूणा करण्यासाठी म्हणून ईश्वरालाही स्वार्थाने किंवा करूणेने प्रेरित मानावे लागेल. जर स्वार्थाने प्रेरित मानले तर त्याच्यातील पूर्णत्वाचे खंडन होते कारण त्याची कुठलीही इच्छा अतृप्त नाही आणि करूणेने प्रेरित मानावे कसे? कारण करूणा म्हणजे दुसऱ्यांचे दु:ख दूर करण्याची इच्छा पण सृष्टीच्या पूर्वी दु:ख निर्माण अशक्य.

यास्तव जैनांनी ईश्वराच्या अस्तित्त्वाचे खंडन केले आहे. इथे असा प्रश्न उद्भवतो की, धर्म ईश्वराशिवाय शक्य आहे का? याचे उत्तर 'हो' असे आहे. विश्वात अनेक धर्म आहेत की ज्यांनी ईश्वराला मानले नाही पण 'धर्म' म्हणविल्या जातात. पण त्या धर्मांचे लक्षपूर्वक अवलोकन केले असता असे लक्षात येते की, त्यांनी ईश्वरासारख्या कुठल्याही शक्तीची कल्पना केली आहेच. याचे कारण म्हणजे माणसाचे समर्याद असणे व त्याच्यातील अपूर्णता मनुष्य संसारातील दु:खांनी घाबरल्यावर त्याला ईश्वर किंवा तत्सदृश कोणीतरी हवं असतं. त्याच्यात कोणावर तरी अवलंबून राहण्याची पूर्तता धर्मात शक्य होते व ईश्वराला मानल्याशिवाय धार्मिकतेचे रक्षण अशक्य आहे.

जैनांनी सैद्धान्तिक रूपाने जरी ईश्वराचे खंडन केले असले तरी व्यवहारात ईश्वरविचार केला आहे. ईश्वराच्या स्थानी त्यांनी तीर्थंकरांना ठेवले आहे.

सर्वज्ञो जीतरागादिदोषस्त्रैलोक्यपूजित:।
यथास्थितार्थवादी च देवोऽर्हन्परमेश्वर:।।

अर्थात् जो सर्वकाही जाणतो, ज्यानी आसक्ती, द्वेश इ. दोषांवर विजय मिळविला आहे, जो तीनही लोकांत पूजिल्या गेला आहे आणि जो वस्तूचे यथार्थ म्हणजे जसे आहे तसे स्वरूप सांगणारा आहे तोच परमेश्वर देव अर्हत् आहे. तीर्थकरांना अर्हत् असेही म्हटले जाते. हे मुक्त असतात. त्यांच्यात अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन, अनन्त शक्ती, अनन्त सुख असतात. जैन धर्मात पंचपरमेष्ठिंना मानले आहे. अर्हत्, सिद्ध, आचार्य, उपाध्याय आणि साधु या पाच जणांना

पंचपरमेष्ठी असे म्हणतात.

जैन धर्मात मूर्तिपूजेला महत्त्व आहे. पूजा, प्रार्थना, श्रद्धा आणि भक्ती यावर त्यांचा प्रगाढ विश्वास आहे. तीर्थंकरांप्रती जैनांमध्ये अश्याप्रकारे ईश्वरत्व कल्पून श्रद्धा जोपासली जाते. म्हणूनच जैन धर्म देखील इतर धर्मांप्रमाणे ईश्वराच्या कुठल्या ना कुठल्या रूपावर विश्वास ठेवतो.

३.६ अविद्या

जैन दर्शनात 'अविद्या' असा उल्लेख आढळत नाही पण इतर भारतीय दर्शनांमधे अविद्येचा जसा विचार आहे तसा विचार बंधनाचा केला आहे.

जैनांच्या मते शरीराची निर्मिती पुग्दलांद्वारे होते. जीवाचा शरीरासह संयोग 'बन्धन' असे म्हटल्या जाते. अज्ञाना अभिभूत झालेल्या जीवामध्ये चार प्रकारच्या वासना असतात - क्रोध, मान, लोभ आणि माया या वासनांनी वशीभूत झालेला जीव शरीरसंयोग होण्याकरिता धडपडत असतो. स्वतःच्या पूर्वकर्मानुसार जीव पुग्दलांना आकर्षित करतो अश्याप्रकारे जीवाला शरीरप्राप्ती ही त्याच्या पूर्व कर्मांनुसार होते कर्मांचे अनेक प्रकार जैनदर्शनात सांगितले आहेत. जसे - आयुकर्म, ज्ञानावरणीयकर्म, अन्तरायकर्म, गोत्रकर्म, वेदनीयकर्म, दर्शनावरणीय कर्म इ.

ज्यावेळी मोह, ज्ञानावरणीय कर्म, दर्शनावरणीय कर्म तसेच अन्तराय कर्म यांचा नाश होतो, त्यावेळी मोक्षप्राप्ती होते, असे जैनदर्शनात मानले आहे.

वर सांगितल्याप्रमाणे जीव पूर्वकर्मांनुसार पुग्दलांना आकृष्ट करतो तसंच आकृष्ट पुग्दल जीवाकडे आकर्षित होतात, ही अवस्था 'आस्रव' सांगितलेली आहे. आस्रवामुळे जीवाला स्वरूप विस्मरण होते. आकृष्ट झालेले कर्म पुग्दला जेव्हा जीवामध्ये प्रविष्ट होतात तेव्हा तेच 'बन्धन' होय.

जैनदर्शनात बंधन २ प्रकारचे आहेत - १) भावबन्धः, २) द्रव्यबन्ध

१) जेव्हा जीवामध्ये कुप्रवृत्ती होतात तेव्हा त्याला 'भावबन्ध' असे म्हणतात.

२) जेव्हा जीव - पुग्दल यांचा संयोग होतो, तेवहा त्याला 'द्रव्यबन्ध' असे म्हणतात.

जीव-पुग्दल यांचा संयोग नीरक्षीरवत् असतो. दूध व पाणी एकत्र केल्यावर ते जसे वेगळेपणा सोडून एकरूप होतात, तसंच जीव, स्वरूप विसरून कर्मपुग्दलांथी एकरूप होतो. जीव-पुग्दल यांच्या अश्याप्रकारच्या संयोगालाच 'बन्धन' असे म्हटले आहे व त्यांच्या वियोगाला मोक्षं असे म्हटले आहे.

मोक्ष प्राप्त करण्याकरिता जीव-पुग्दल यांच्या संयोगाचा नाश जसा आवश्यक आहे तसंच संवर व निर्जरा ही दोन तत्त्वे ही आवश्यक आहेत. संवर म्हणजे थांबविणे. जीवामध्ये जो सतत कर्म पुग्दलांचा प्रवेश सुरू असतो त्याला 'आस्त्रव' असे म्हणतात, ह्या आस्रवाला रोखणे गरजेचे असते, त्या रोखण्यालाच संवर असे म्हणतात. 'संवर' केल्याने कर्मपुग्दलांचा जीवात प्रवेश रोखला जातो व आधीपासून जीवात असलेल्या कर्मपुग्दलांना तपश्चर्येने जाळून टाकणे, ह्याला 'निर्जरा' असे म्हणतात. ह्या संवर, निर्जरा माध्यमातून तसे न सम्यग् ज्ञान सम्यग् चरित्र व सम्यक्‌दर्शन यांच्या पालनाने जीव-पुग्दल यांच्या वियोगरूपी मोक्ष साधल्या जातो.

३.७ अपेक्षित प्रश्न

१. जैनांचा अनीश्वरवादस्पष्ट करा

२. जैनांचा आत्मविचार विशद करा

३.८ संदर्भग्रंथ :-

१. भारतीय तत्त्वज्ञान - श्रीनिवास दिक्षित, फाडके प्रकाशन.

२. इनसायक्लोपिडिया इन इंडियन फिलॉसॉफी - मोतीलाल बनारसीदास, न्यु दिल्ली.

३. सर्वदर्शन संग्रह - चौखंबा संस्कृत संस्था, वाराणसी.

४. सांख्य दर्शन

४.१ प्रस्तावना

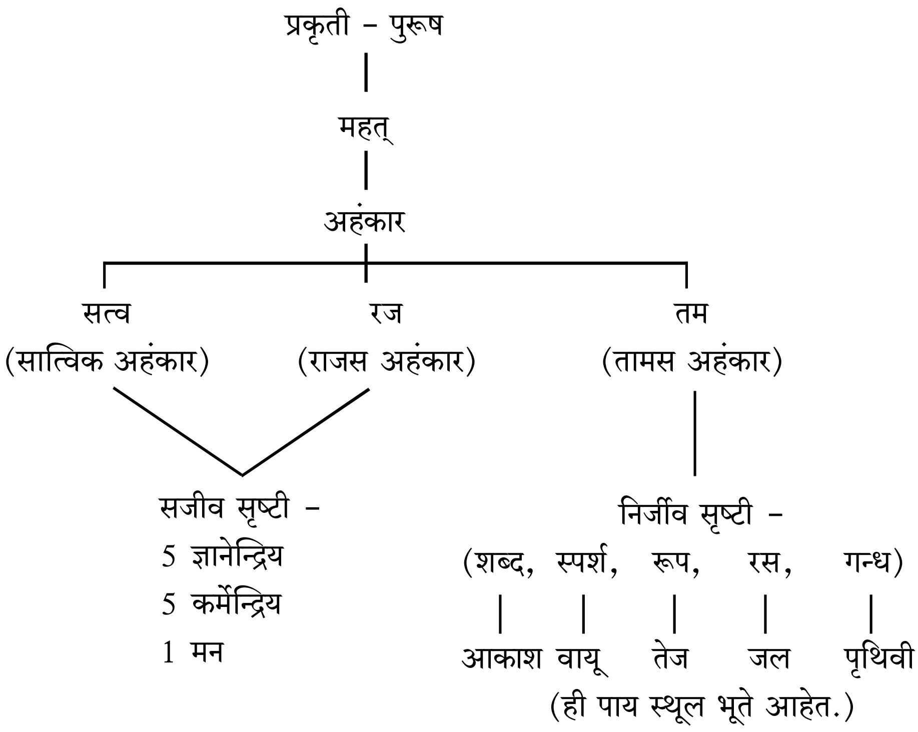
सांख्य दर्शन हे भारतातील सर्वात प्राचीन दर्शन आहे. सांख्य तत्त्वांचा उल्लेख श्वेताश्वतर, कठ इ. उपनिषदांमध्ये आढळतो.

अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां बह्वीः प्रजाः सृजमाना सरूपाः।
अजो ह्येको जुषमाणोऽनुशेते जहात्येनां भुक्तभोगामजोऽन्यः।।

या श्लोकात अजा ह्या शब्दाचे दोन प्रकारे अर्थ घेता येतात अजा म्हणजे शेळी व अजा म्हणजे जन्म रहित प्रकृती तसेच अज शब्दाचेही दोन अर्थ होतात अज म्हणजे बोकड व अज म्हणजे जन्मरहित पुरूष. त्या एकाच शेळीचे तांबडा, पांढरा व काळा असे तीन रंग होतात. आता प्रकृती अर्थ घेतल्या सत्व (पांढरा), रज (तांबडा) व तम (काळा) अश्या तीन गुणांनी युक्त असलेली असा होतो. शेळी व बोकडाचे रूपक काढल्यास त्रिगुणात्मक अश्या प्रकृतीचा भोग घेतलयानंतर, तिच्याहून आपला वेगळेपणा समजून घेऊन पुरूष तिला सोडून देतो.

ह्या श्वेताश्वतर उपनिषदातील संदर्भावरून सांख्यांचे तत्त्वज्ञान स्पष्ट होते. सांख्यांनी प्रकृती व पुरूष असे दोन तत्त्व मानले. प्रकृती ही कधीही जन्म न घेणारी अर्थात् नित्य व त्रिगुणात्मक आहे आणि म्हणूनच ती सृजनशील आहे. पण येवढे असूनही ती जड आहे. (निर्जीव आहे.)

पुरूष त्रिगुणहीन आहे, निष्क्रिय आहे पण चैतन्य आहे. या दोन तत्त्वांद्वारे सृष्टीची कल्पना या दर्शनात केली आहे.



या स्थूल भूतांच्या मिश्रणापासून सर्व दृश्य वस्तू निर्माण होतात व त्यातच नाश पावतांना विलीन होतात. सांख्यदर्शनाचे प्रयोजन काय ते ह्या खालील श्लोकातून आपल्याला कळते –

दुःखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदपघातके हेतौ।
दृष्टे सापार्थ चेन्नैकान्तात्यन्ततोऽ भावात्।।

अर्थात् दुःखत्रयांनी माणूस कायमच त्रस्त असतो त्या दुःखांपासून मुक्त होण्याची जिज्ञासा होते पण कोणत्याही दृष्ट सांधनांनी या दुःखत्रयांचा निश्चितपणे व कायमचा नाश होत नाही. म्हणून दुःखांचा संपूर्ण व कायमस्वरूपी नाश होण्यासाठी एकच उपाय आहे. तो म्हणजे पुरूष म्हणजेच आत्मा या दुःखमय संसारापासून म्हणजे सृष्टीहून सर्वार्थी वेगळा आहे याचं ज्ञान करवून घेणं.

दुःखत्रय म्हणजे –

आधिभौतिक – साप, वाघ, चोर शस्त्र इ. पृथ्वीवरील पदार्थांपासून निर्माण होणारे दुःख.

आधिदैविक – दिव म्हणजे आकाश म्हणून आकाशातील पर्जन्य, वारा, गारा पडणे, वीज पडणे इ. पासून होणारे दुःख.

आध्यात्मिक – शरीरापासून होणारी शारीरिक व मानसिक दुःख. या दुःखत्रयापासून निश्चितपणे व कायमचा नाश.

मग या पुरूषाचे स्वरूप काय ते जाणून घेऊया.

४.२ उद्देश

१) सांख्य दर्शनाचा परिचय करून देणे.

२) सांख्य दश्नातील प्राथमिक तत्त्वांची ओळख करून देणे.

४.३ सांख्यदर्शनानुसार पुरूषाचे स्वरूप

आत्म्याला सांख्यदर्शनाने पुरूष ही संज्ञा दिली आहे. प्रकृति–पुरूष ही दोन तत्त्वे सांख्यदर्शनात सृष्टीच्या दृष्टीने व मोक्षाच्या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाची मानली आहेत. आधी प्रकृतीचे थोडक्यात स्वरूप पाहू मग त्यावरून पुरूषाचे भिन्नत्व लक्षात येईल.

त्रिगुणमविवेकि विषयः सामान्यमचेतनं प्रसवधर्मि।
व्यक्तं तथा प्रधानं तद्विपरीतस्तथा च पुमान्।।

प्रकृति व वर तक्त्यामध्ये पाहिलेला प्रकृतीचा पसारा हे सर्व त्रिगुणात्मक, अविवेकी, विषय (जाणून घेण्याजोगे) सामान्य, अचेतन व सृजनशील आहेत. पुरूष मात्र यांच्याहून विरूद्ध आहे. अर्थात तो त्रिगुणात्मक नसून त्रिगुण रहित आहे, विवेकी आहे. प्रकृति ज्ञेय म्हणजे ज्ञानाचा विषय आहे. प्रकृती सामान्य आहे, मग ज्यावर कोणते ही सामान्य राहत नाही असा अत्यंत भिन्न पुरूष आहे. पुरूष चेतन आहे. तो निरवयव असल्याने प्रसवधर्मी नाही.

अश्याप्रकारे सांख्यांनी पुरूषाला शुद्ध चैतन्य मानले आहे. चैतन्य हा आत्म्याचा स्वभाव आहे, असे त्यांचे मत आहे. आत्मा प्रकाशरूप असून तो स्वतःला तसेच अन्य वस्तूंना प्रकाशित करतो. सांख्यांनी आत्म्याला शरीराहून भिन्न मानले आहे. आत्मा बुद्धि व अहंकार यांहून वेगळा मानला आहे. कारण आत्मा चेतन आहे. तर बुद्धि व अहंकार अचेतन आहेत. आत्मा इन्द्रियांहूनही वेगळा आहे कारण इन्द्रिये अनुभवाची साधने आहेत व आत्मा अनुभवाच्या परे आहे. सांसारिक कार्यांमध्ये पुरूषाची कुठलीही भूमिका नसते त्यामध्ये इच्छा, संकल्प, द्वेश काहीही नसतात त्यामुळे सांख्यांनी पुरूषाला निष्क्रिय मानले आहे.

सांख्यांचा पुरूष द्रष्टा व निर्गुण आहे. त्यांनी आत्म्याला अविनाशी मानले आहे. तो कार्य कारण शृंखलेत अडकणारा नाही. तो कोणत्याही वस्तूचे कार्य ही नाही व कारणही नाही. तो अविकारी आहे. पुरूषाच्या अस्तित्वाविषयी खालील कारिका सांख्यदर्शनात आहे –

संघातपरार्थत्वात् त्रिगुणादि विपर्ययादधिष्ठानात्।
पुरूषोऽस्ति भोक्तृभवात् कैवल्यार्थं प्रवृत्तेश्च।।

या कारिकेत पाच कारणांद्वारे पुरूषाचे अस्तित्व पटवून दिले आहे. क्रमशः पाहू –

१) संघात परार्थत्वात् –

या जगातील सर्व वस्तू संघातमय आहे. किंवा समुदाय आहेत. ज्या वस्तू सावयव असतात त्यांना संघातमय

असे म्हणतात. या सर्व संघातमय वस्तू दुसऱ्यांच्या उपयोगासाठी असतात. हे त्यांचे वैशिष्ट्य मन, इन्द्रिये, बुद्धी, अहंकार इ. संघातमय पदार्थच आहेत. ज्याप्रमाणे खाट असते, ती स्वतः स्वतःवर झोपू शकत नाही. तिच्याहून भिन्न झोपणाऱ्यासाठी तिचे निर्माण होते. अश्याचप्रकारे जगातील प्रत्येक वस्तूचे निर्माण तिच्याहून भिन्न व्यक्तीसाठीच झाले आहे. या सर्व अचेतन/जड वस्तूंची उपभोग घेण्यासाठी कोणी चेतन अपेक्षित आहे आणि तो म्हणजे पुरूष सर्व संघात वस्तू व खुद्द प्रकृति या सगळ्यांचा उपभोग घेणारा पुरूषच आहे.

२) त्रिगुणादिविपर्ययात् –

या विश्वातील सर्व वस्तू त्रिगुणात्मक आहेत. त्यांच्यात सुख-दुःख आणि उदासीनता निर्माण करण्याचे सामर्थ्य आहे. म्हणून त्रिगुणांचा साक्षी असलेला पण त्यांच्याहून परे असलेला असा पुरूष आहे हे सिद्ध होते.

३) अधिष्ठानात् –

जगातील सर्व भौतिक पदार्थ अचेतन आहेत. अचेतन वस्तू स्वतःहून काही करू शकत नाही. त्यांना चैतन्याचे अधिष्ठान आधार लागतो व तो पुरूषच आहे.

४) भोक्तृभावात् –

प्रकृति या तत्त्वापासून समस्त वस्तूंचा विकास होतो, या सर्व वस्तू भोग्य आहेत अर्थात् ज्यांचा भोग घेतल्या जाऊ शकतो अश्या. पण मग भोग घेणारा कोणीतरी हवा. प्रकृती स्वतःही भोग्य आहे तेव्हा तीच भोक्ता असू शकत नाही कारण ती तर अचेतन आहे. बुद्धी देखील अचेतन असल्याने ती ही भोक्ता असू शकत नाही, भोग घेण्यासाठी चेतन सत्तेची आवश्यकता असते, व त्यासाठी चेतन पुरूषाला मानणे अत्यावश्यक आहे.

५) कैवल्यार्थं प्रवृत्तेश्च –

कैवल्य म्हणजे मोक्ष मोक्ष म्हणजे दुःखांचा आत्यन्तिक उच्छेद. मोक्षाची प्रवृत्ती भौतिकवस्तूंमध्ये असू शकत नाही कारण त्या सुखदुःखात्मक व अचेतन आहेत. म्हणून मोक्षाची प्रवृत्ती चेतन व अशरीरी अश्या पुरूषालाच होते.

या पाच कारणांद्वारे सांख्य पुरूषाचे अस्तित्व सिद्ध करतात.

पुरूषाच्या अस्तित्वाची सिद्धी झाल्यावर त्याच्या संख्येविषयी कुतहल जागृत होते. सांख्य पुरूष बहुत्व मानतात. त्यांच्या मते जितके शरीर तितके पुरूष आहेत. त्यांचे हे मत पटवून सांगण्यासाठी त्यांनी तीन कारणे सांगितली आहेत –

जननमरणकरणांनाप्रतिनियमात् अयुगपत् प्रवृतेश्च।
पुरूषबहुत्त्वं सिद्धं, त्रैगुण्यादि विपर्ययाच्चैव।।

१) जननमरणकरणांना प्रति नियमात् –

प्रत्येक प्राण्याला मिळालेला जन्म त्याला लाभलेली इन्द्रिये व त्यांच्या मृत्युची वेळ हे सगळं त्याच्या पूर्व जन्मीच्या कर्मांनी नियत असतं. प्रत्येक शरीरा मध्ये एकच आत्मा/पुरूष मानलं तर सगळ्यांचा एकाच वेळी जन्म व एकाच वेळी मृत्यु झाला असता शिवाय इन्द्रियभिन्नताही अर्थात् कोणी लंगडा, कोणी बहिरा आंधळा असा दिसला नसता. प्रत्येकाची जन्म वेळ, इन्द्रिय सामर्थ्य व मृत्यु वेगळा असल्याने प्रत्येक शरीरात वेगवेगळा पुरूष आहे, असे स्पष्ट होते व यावरून पुरूष अनेक आहेत हे सिद्ध होते.

२) अयुगपत् प्रवृत्तेश्च –

सर्व शरीरधारींना तहान-भूक इ. प्रवृत्ती वेगवेगळ्या वेळी होतात अर्थात् अयुगपत् होतात. युगपत म्हणजे एकाच वेळी यावरूनही असे लक्षात येते कि एकच पुरूष असता तर एकाच वेळी सगळ्यांना भूक लागली असती पण असे होत नाही, म्हणून पुरूष बहुत्वसिद्ध होते.

३) त्रैगुण्यादिविपर्ययात् –

वेगवेगळ्या व्यक्तींमध्ये किंवा शरीरधारीमध्ये त्रिगुणांचा विपर्यय दिसून येतो अर्थात् सुख-दुःख व मोह

यांचा एकसारखेपणा नसतो. प्रत्येकाचे भोग वेगळे असतात. जर एकच पुरूष असता तर सगळे सारखेच सुखी/दुःखी असते पण तसे नाही तेव्हा यावरूनही पुरूषाचे अनेकत्व सिद्ध होते.

आता पुरूषाचे स्वरूप काय ते पाहू या.

तस्मात् विपर्यासात् सिंद्ध साक्षित्त्वमस्य पुरूषस्या।
कैवल्यं माध्यस्थ्यं द्रष्टृत्वम् अकर्तृभावस्य।।

अर्थात् आधी सांगितल्याप्रमाणे पुरूष हा निर्गुण आहे तेव्हा तो ज्ञेय विषय नसून ज्ञातृस्वरूप आहे व म्हणूनच त्रिगुणांच्या सर्व व्यवहारांचा तो केवळ साक्षी आहे. कुठलेही गुण त्यांच्या ठायी नसल्याने तो एकटा आहे म्हणजे केवल आहे. पुरूष सुख-दुःखाहून/गुणांहून पारखे असणे हेच माध्यस्थ्य द्रष्टेपणा हा पुरूषाचाच कारण प्रकृती त्रिगुणात्मिका व जड आहे. कर्तृत्व म्हटले कि ते क्षय आणि अतिशय यांनी युक्त असते पुरूषामध्ये असे असणे शक्य नाही. त्याच्यामध्ये इच्छा, वासना नाहीत आणि म्हणूनच तो अकर्ता आहे.

अश्याप्रकारे सांख्यांचा पुरूष/ आत्मा याचे स्वरूप आपण पाहिले.

४.४ सांख्यांनुसार जगताचे स्वरूप

सांख्य दर्शन हे द्वैत दर्शन आहे. त्यांच्या मते जगताचे स्वरूप सत्य आहे. या जगताची निर्मिती होते व त्याचा प्रलय ही होतो. सृष्टी कशी (निर्माण) झाली हा प्रश्न प्रत्येक दर्शनाचा अत्यंत महत्त्वाचा विषय आहे. व त्याचे उत्तर बहुंताशपणे ईश्वराने सृष्टी केली असे असते. पण सांख्य ईश्वर मानत नसल्याने ईश्वराने सृष्टी केली याचा निषेध करतात. त्यांच्यानुसार प्रकृतीपासूनच विश्वातील सर्व गोष्टी विकसित झाल्या. असा सिद्धान्त मांडल्याने ते विकासवादाचे समर्थक होतात. त्यांच्या मते संपूर्ण विश्व म्हणजे प्रकृतीचा परिणाम स्वरूप आहे. प्रकृती म्हणजे तीन गुणांची साम्यावस्था. साम्यावस्थेतही तीन गुणांमध्ये परिवर्तन होतच असते, पण हे परिवर्तन सरूप असते. प्रकृतीचे तीन गुण सतत प्रगतीशील परिवर्तनशील असतात. प्रकृतीची साम्यावस्था म्हणजे प्रलयावस्था असते. प्रलयावस्थेत ती काहीही निर्माण करू शकत नाही. अर्थातच त्रिगुणांच्या सरूप परिणामाच्यावेळी प्रलथावस्थेत विकास होऊशकत नाही. पण ज्यावेळी त्रिगुणांमध्ये विरूप परिणाम होतो. तेव्हा विकासवादाचा आरंभ होतो. विरूप परिणाम होण्याकरिता प्रकृतीचा पुरूषाशी संयोग होणे आवश्यक असते. प्रकृती एकटी विकास करू शकत नाही अर्थात् सृष्टी करू शकत नाही तिला पुरूषाच्या संयोगाची आवश्यकता असते. कारण ती अचेतन आहे, चेतनासंयोगाशिवाय सृष्टी कशी होईल. प्रकृती अचेतन असल्यामुळे एकटीच सृष्टी करू शकत नाही तसेच पुरूष चेतन असूनही निष्क्रिय असल्याने एकटाच सृष्टी करू शकत नाही.

पुरूषस्य दर्शनार्थ कैवल्यार्थं तथा प्रधानस्य।
पङ्ग्वन्धवदुभयोरपि संयोगस्तत्कृतः सर्गः।।

प्रकृती दर्शनार्थ अर्थात् पाहिली जावी याकरिता पुरूषावर अवलंबून आहे. तद्वत मोक्ष प्राप्तीसाठी पुरूषाला प्रकृतीची अपेक्षा आहे.

पण जड प्रकृती व चेतन पुरूषाचा संयोग कसा होईल असा येथे प्रश्न पडतो. सांख्य यावर उत्तर देतात कि, ज्याप्रमाणे एक आंधळी प्रकृती (कारण ती अचेतन आहे तिच्यात द्रष्टृत्व नाही) व पांगळा पुरूष (कारण तो अवयवहीन आहे) आपले सृष्टीरूप कार्य निभवतात.

पुरूष व प्रकृतीचा संयोग हा यथार्थ न मानता केवळ त्यांचे सामीप्य मानले आहे. ज्यावेळी पुरूष प्रकृतीच्या अत्यंत समीप/जवळ येतो त्यावेळी त्याचा प्रकाश तिच्यावर पडतो व तिच्यातील गुणांमध्ये क्षोभ उत्पन्न होतो. म्हणजे पूर्वीची साम्यता ढळून वैषम्य निर्माण होते. या वैषम्यातूनच पुढे सृष्टीचा विकास होतो.

प्रकृतेर्महांस्तोऽहङ्कारस्तस्माद् गणश्च षोडशकः।
तस्मादपि षोडशकात् पञ्चभ्यः पञ्चभूतानि।।

प्रकृती याचा अर्थ कारण असाही होतो. विकृती म्हणजे कार्य, या तक्त्याच्या स्पष्टीकरणार्थ एक कारिका आहे.

मूलप्रकृतिरविकृतिः महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त।
षोडशकस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरूषः।।

अर्थात् मूळ प्रकृती ही अविकृती म्हणजे कोणाचे ही कार्य नव्हे अर्थातच ती अनादि आहे. महत् पासून सुरू होणारे कारण व कार्य दोन्ही असणारे सात तत्त्व आहेत. ते म्हणजे महत् अहंकार व पंच तन्मात्र. कारण महत् ही प्रकृतीची विकृती (कार्य) आहे व अहंकाराची प्रकृती (कारण) आहे. अहंकार हा महत्‌ची विकृती (कार्य) व पंचतन्मात्र व ज्ञानेन्द्रिय, कर्मेन्द्रिय, मन इ. ची प्रकृती (कारण) आहे. पंच तन्मात्रे ही अहंकाराची विकृती (कार्य) आहे व पंचमहाभूतांची प्रकृती (कारण) आहे.

षोडशक म्हणजे १६ तत्त्वे ही केवळ विकृती (कार्य) आहेत कोणाचीही प्रकृती (कारण) नव्हे. अर्थात् त्यांच्यापासून काहीही उत्पन्न होत नाही. ती तत्त्वे म्हणजे ५ ज्ञानेन्द्रिय + ५ कर्मेन्द्रिय + १ मन + ५ महाभूते. व या कारण–कार्य शृंखले बाहेरचे तत्त्व म्हणजे पुरूष. तो ना कुणाचीही प्रकृती (कारण) आहे न कुणाचीही विकृती (कार्य).

अश्याप्रकारे सांख्यानी २५ तत्त्वांद्वारे सृष्टीक्रम दर्शविला आहे.

प्रकृती	–	१
महत्	–	१
अहंकार	–	१
ज्ञानेन्द्रिय	–	५
कर्मेन्द्रिय	–	५
मन	–	१
तन्मात्र	–	५
महाभूत	–	५
		२४
व पुरूष	–	१
		२५

या विकासवादाचे प्रयोजन काय असा प्रश्न निर्माण होतो कारण प्रयोजन सजीवासमोर असते पण प्रकृती तर अचेतन आहे. यावर सांख्य म्हणतात अचेतन पदार्थही सप्रयोजन असतात. त्यांच्या ह्या मताला अचेतन–प्रयोजनवाद असे म्हणतात. हे मत पटवून देण्यासाठी ते खालील कारिका उद्धत करतात.

वत्सविवृद्धिनिमित्तं क्षीरस्य यथा प्रवृतिरज्ञस्य।
पुरूषविमोक्षनिमित्तं तथा प्रवृत्तिः प्रधानस्य।।

ज्याप्रमाणे अचेतन दूध गायीच्या बछड्याच्या लाभासाठी प्रवृत्त होते त्याप्रमाणे अचेतन प्रकृतीचा विकास पुरूषाला मोक्ष मिळविण्याच्या प्रयोजनाने होत असतो.

अश्याप्रकारे सांख्यांचा विकासवाद सप्रयोजन आहे व त्यांच्यानुसार जगताची निर्मितीची ही प्रक्रिया आहे.

४.५ सांख्यांचा निरीश्वरवाद

ईश्वरास्तित्त्वावरून सांख्य टीकाकार व समर्थकांमध्ये मतभेद आहेत. काही विद्वानांच्या मते सांख्यदर्शन अनीश्वरवादाचे समर्थक आहेत तर काहींच्या मते सांख्यदर्शनात ईश्वरवादाची मीमांसा केली गेली आहे. याठिकाणी वाचस्पती मिश्र यांच्या मताला अनुसरून सांख्यांचा निरीश्वरवाद सांगितल्या जातो आहे.

ईश्वरवादींनुसार हा संसार कार्यकारण शृंखलेतून आला आहे. संसार किंवा जगत हे कार्य व ईश्वर त्याचे कारण. संसाराला कार्य मानण्यापर्यंत सांख्य सहमत आहेत परंतु ईश्वराला त्याचे कारण मानणे त्यांना मान्य नाही. त्यांच्या मते हे विश्व नित्य, परिवर्तनशील असे असल्याने याचे कारण नित्य व परिवर्तनशील असायला हवे पण

ईश्वर नित्य आहे पण अपरिवर्तनशील आहे. त्यामुळे जर विश्व हे कार्य आहे तर कारणाचे गुण कार्यात संक्रमित होतात मग अपरिवर्तनशील अश्या ईश्वरापासून परिवर्तनशील कार्य कसे निर्माण होणार? विश्वरूपी कार्याचे कारण ईश्वराला मानल्यास ईश्वराला विश्वरूपात परिवर्तित होणे अनिवार्य ठरेल. म्हणून ईश्वराला सृष्टीचे कारण मानणे भ्रन्तिमूलक आहे.

प्रकृती मात्र नित्य व परिवर्तनशील/परिणामी असल्याने सृष्टीचे कारण म्हणून स्वीकारली जाते.

पण अचेतन प्रकृतीपासून सृष्टी होण्याकरिता त्या प्रकृतीला कुण्या चेतनाचे अधिष्ठान असायला हवे आणि म्हणून ईश्वराला स्वीकारले जावे असे वाटल्यास सांख्य म्हणतात कि ईश्वराला अकर्ता मानले असल्यामुळे अकर्ता ईश्वर सृष्टीरूपी कार्य कसे करेल? आणि समजा ईश्वराला कर्ता मानले तर त्याने कोणत्या प्रयोजनाने सृष्टीरूपी कार्य केले? कारण ईश्वरची कोणतीही इच्छा पूर्ण नाही तो पूर्ण काम आहे. जर ईश्वराने करूणेने सृष्टी केली म्हटले तर तेही बरोबर नाही, कारण सृष्टीच्या पूर्वी शरीर, इन्द्रिय व वस्तूंचा अभाव असल्याने करूणा कोणावर करेल? बरं करूणेने केली म्हटल्यास जगातील सगळ्यांना सुखी का केले नाही, हे जग त्रिविध दुःखांनी युक्त असल्यामुळे हे विश्व/जग करूणामय ईश्वराची सृष्टी नाही, हे सिद्ध होते.

४.६ सांख्यांनुसार अविद्या

सांख्यानुसार हे संपूर्ण विश्व त्रिविध दुःखांनी ग्रासलेलं आहे. या त्रिविध दुःखातून मुक्त होण्याची मानवाची धडपड असते. या दुःखातून कायमची मुक्तता म्हणजे मोक्ष.

सांख्यांच्या मते पुरूष नित्य, अविनाशी व निर्गुण आहे. मग असा मुक्त पुरूष बन्धनात पडतोच कसा असा प्रश्न उद्भवतो त्याच्या समाधानार्थ सांख्य म्हणतात कि, पुरूष बन्धनात पडत नाही तर त्याला बन्धनात पडल्याचा भ्रम होतो. अकर्ता व केवळ द्रष्टा असलेल्या पुरूषा ज्यावेळी अचानक प्रकृतीशी सम्बन्ध येतो तेव्हा बन्धनाचा भ्रम होतो. वास्तविक पाहता पुरूष इन्द्रिय, मन, बुद्धी, अहंकार यांहून पृथक आहे, पण तो या सगळ्यांहून स्वतःचे भिन्नत्व न ओळखता त्यांचे स्वरूप स्वतःचे स्वरूप समजायला लागतो. आणि पर्यायाने त्यांचे सुख-दुःख स्वतःचे सुख-दुःख समजतो. उदा. ज्याप्रमाणे पारदर्शक असलेले स्फटिक लाल जास्वंदाच्या फुलाजवळ ठेवले असता लाल दिसते त्याचप्रमाणे पुरूष बुद्धित पडलेल्या स्वतःच्या प्रतिबिंबाला बुद्धिच्या सुख-दुःखांनी ग्रासलेले पाहून बन्धनग्रस्त असल्यासारखा अनुभवतो. पुरूषाने/आत्म्याने स्वतःला अनात्म असलेल्या बुद्धिहून वेगळं न समजणं हेच बन्धन आहे, याचं कारण अज्ञान आहे अर्थात् अविवेक किंवा अविद्या आहे. या अज्ञानाचा अन्त/नाश ज्ञानानेच शक्य आहे. ज्याप्रमाणे अंधाराचा नाश प्रकाशाने होतो त्या प्रकाणे अविवेकाचा विवेकाने किंवा अविद्येचा विद्येने नाश होतो.

४.७ अपेक्षित प्रश्न

१. सांख्यांची प्रकृती संकल्पना स्पष्ट करा
२. सांख्यांचा पुरुष विचार विशद करा.
३. सांख्यानुसार पंचवीस तत्त्वांचे विवरण द्या.
४. सांख्यांची सृष्टिप्रक्रिया विशद करा
५. सांख्यांचा ईश्वरविषयक विचार स्पष्ट करा.
६. सांख्याचा पुरुषबहुत्ववाद स्पष्ट करा.

४.८ संदर्भग्रंथ :-

१. भारतीय तत्त्वज्ञान - श्रीनिवास दिक्षित, फाडके प्रकाशन.
२. इनसायक्लोपिडिया इन इंडियन फिलॉसॉफी - मोतीलाल बनारसीदास, न्यु दिल्ली.
३. सर्वदर्शन संग्रह - चौखंबा संस्कृत संस्था, वाराणसी.

५. योग दर्शन

५.१ प्रस्तावना

योदर्शनाचे प्रवर्तक म्हणून महर्षी पतंजलि प्रसिद्ध आहेत. पण योगसूत्र ह्या त्यांच्या ग्रंथात 'अथ योगानुशासनम्' अशी त्यांनी ग्रंथाची सुरूवात केली यातील 'अनुशासन' ह्याचा अर्थ 'शिष्टस्य शासनम् इत्यनुशासनम्' म्हणजे आधी शिकविलेल्या विषयाला शिकविणारे शास्त्र अनुशासन आहे. यावरून महर्षि पतंजलि स्वतःहून हे सांगू इच्छितात कि योगाचे अदिवक्ता ते नव्हे. योगभाष्याचे टीकाकार वाचस्पती मिश्र यांनी हेच स्पष्ट करत 'हिरण्यगर्भो योगस्य वक्ता नान्यः पुरातन' या योगियाज्ञवल्क्यस्मृतिवरून हिरण्यगर्भ हेच योगाचे आदिवक्ता किंवा प्रवर्तक आहेत. हे दाखवून दिले आहे.

हिरण्यगर्भ कोण होते, केव्हा व कुठे होते? हे प्रजापती ब्रह्मा होते कि इतर कोणी ऋषी/मुनी? ह्याविषयी वैदिकसंहिता, ब्राह्मणग्रन्थ, उपनिषद्, महाभारत इ. पुरातन ग्रंथांच्या परिशीलनाने योगाचे आदि वक्ता/उपदेष्टा हिरण्यगर्भ हे महर्षि कपिलच होते हे स्पष्ट होते –

विद्यासहायवन्तमादित्यस्थं समाहितम्।
कपिलं प्राहुराचार्योः सांख्यनिश्चितनिश्चिताः।।
हिरण्यगभो भगवानेषच्छन्दसि सुस्तुतः।
सोडहं योगरतिर्ब्रह्मन्। योगशास्त्रेषु शब्दितः।। महा. ३३९/६८–६९

'कपिलोऽग्रज इति पुराणवचनात् कपिलो हिरण्यगर्भो वा व्यपदिश्यते।'

हिरण्यगर्भ किंवा कपिल यांनी सर्वप्रथम सांख्ययोगाचा उपदेश दिला. सांख्य व योग हे एकाच दर्शनाचे सैद्धान्तिक व क्रियात्मक असे पैलू आहेत. दोन वेगवेगळे दर्शन नव्हते. श्रीमद्भगवद्गीतेतही याविषयी श्लोक आहे–

'सांख्ययोगौ पृथगाबालाः प्रवदन्ति न पण्डिताः।
एकमप्यास्थितः सम्यगुभयोर्विन्दते फलम्।।
यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते।
एकं सांख्यंच योगंच यः पश्यति स पश्यति।।'

अश्याप्रकारे सांख्य व योग ही दोन वेगळी दशनं नसून एकच आहेत व म्हणून 'समानतंत्र' म्हणविली जातात. यांमध्ये भेद येवढाच आहे कि सांख्यदर्शनात ईश्वराला मानले नाही व योदर्शनात ईश्वराला मानले आहे. तेव्हा निरीश्वर सांख्य असे सांख्यांना तर योगाला सेश्वरसांख्य असे म्हंटले जाते.

सांख्य–योग हे समानतंत्र असल्यामुळे दोन्ही दर्शनातील जीव–जगत् विचार सारखाच आहे. तेव्हा याठिकाणी वेगळ्याने न देता योगदर्शनानुसार ईश्वराचा विचार करण्यात येईल.

५.२ उद्देश

योगदर्शनाचा परिचय करून देणे,
योगदर्शनातील प्राथमिक तत्त्वांची ओळख करून देणे.

५.३ जीव

सांख्यदर्शन व योगदर्शन हे समानतंत्र आहेत. अर्थात दोन्ही दर्शनांमध्ये सामान्यतः २५ तत्त्व मानले आहेत. त्यामुळे सांख्य दर्शनातील 'पुरूष' हे तत्त्वही योगदर्शनाने मानले आहे. तेव्हा सांख्यदर्शनानुसारच पुरूषाचे म्हणजे जीवाचे स्वरूप येथेही घ्यावे.

५.४ जगत

योग दर्शन हे द्वैत दर्शन आहे. त्यांच्या मते जगताचे स्वरूप सत्य आहे. या जगताची निर्मिती होते व त्याचा प्रलय ही होतो. सृष्टी कशी (निर्माण) झाली हा प्रश्न प्रत्येक दर्शनाचा अत्यंत महत्त्वाचा विषय आहे. व त्याचे उत्तर बहुंताशपणे ईश्वराने सृष्टी केली असे असते. पण सांख्य ईश्वर मानत नसल्याने ईश्वराने सृष्टी केली याचा निषेध करतात. त्यांच्यानुसार प्रकृतीपासूनच विश्वातील सर्व गोष्टी विकसित झाल्या. असा सिद्धान्त मांडल्याने ते विकासवादाचे समर्थक होतात. त्यांच्या मते संपूर्ण विश्व म्हणजे प्रकृतीचा परिणाम स्वरूप आहे. प्रकृती म्हणजे तीन गुणांची साम्यावस्था. साम्यावस्थेतही तीन गुणांमध्ये परिवर्तन होतच असते, पण हे परिवर्तन सरूप असते. प्रकृतीचे तीन गुण सतत प्रगतीशील परिवर्तनशील असतात. प्रकृतीची साम्यावस्था म्हणजे प्रलयावस्था असते. प्रलयावस्थेत ती काहीही निर्माण करू शकत नाही. अर्थातच त्रिगुणांच्या सरूप परिणामाच्यावेळी प्रलथावस्थेत विकास होऊशकत नाही. पण ज्यावेळी त्रिगुणांमध्ये विरूप परिणाम होतो. तेव्हा विकासवादाचा आरंभ होतो. विरूप परिणाम होण्याकरिता प्रकृतीचा पुरूषाशी संयोग होणे आवश्यक असते. प्रकृती एकटी विकास करू शकत नाही अर्थात् सृष्टी करू शकत नाही तिला पुरूषाच्या संयोगाची आवश्यकता असते. कारण ती अचेतन आहे, चेतनासंयोगाशिवाय सृष्टी कशी होईल. प्रकृती अचेतन असल्यामुळे एकटीच सृष्टी करू शकत नाही तसेच पुरूष चेतन असूनही निष्क्रिय असल्याने एकटाच सृष्टी करू शकत नाही.

पुरूषस्य दर्शनार्थ कैवल्यार्थं तथा प्रधानस्य।
पङ्ग्वन्धवदुभयोरपि संयोगस्तत्कृतः सर्गः।।

प्रकृती दर्शनार्थ अर्थात् पाहिली जावी याकरिता पुरूषावर अवलंबून आहे. तद्वत मोक्ष प्राप्तीसाठी पुरूषाला प्रकृतीची अपेक्षा आहे.

पण जड प्रकृती व चेतन पुरूषाचा संयोग कसा होईल असा येथे प्रश्न पडतो. सांख्य यावर उत्तर देतात कि, ज्याप्रमाणे एक आंधळी प्रकृती (कारण ती अचेतन आहे तिच्यात द्रष्टृत्व नाही) व पांगळा पुरूष (कारण तो अवयवहीन आहे) आपले सृष्टीरूप कार्य निभवतात.

पुरूष व प्रकृतीचा संयोग हा यथार्थ न मानता केवळ त्यांचे सामीप्य मानले आहे. ज्यावेळी पुरूष प्रकृतीच्या अत्यंत समीप/जवळ येतो त्यावेळी त्याचा प्रकाश तिच्यावर पडतो व तिच्यातील गुणांमध्ये क्षोभ उत्पन्न होतो. म्हणजे पूर्वीची साम्यता ढळून वैषम्य निर्माण होते. या वैषम्यातूनच पुढे सृष्टीचा विकास होतो.

प्रकृतेर्महांस्तोऽहङ्कारस्तस्माद् गणश्च षोडशकः।
तस्मादपि षोडशकात् पञ्चभ्यः पञ्चभूतानि।।

प्रकृती याचा अर्थ कारण असाही होतो. विकृती म्हणजे कार्य, या तक्त्याच्या स्पष्टीकरणार्थ एक कारिका आहे.

मूलप्रकृतिरविकृतिः महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त।
षोडशकस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरूषः।।

अर्थात् मूळ प्रकृती ही अविकृती म्हणजे कोणाचे ही कार्य नव्हे अर्थातच ती अनादि आहे. महत् पासून सुरू होणारे कारण व कार्य दोन्ही असणारे सात तत्त्व आहेत. ते म्हणजे महत् अहंकार व पंच तन्मात्र. कारण महत् ही प्रकृतीची विकृती (कार्य) आहे व अहंकाराची प्रकृती (कारण) आहे. अहंकार हा महत्‌ची विकृती (कार्य) व पंचतन्मात्र व ज्ञानेन्द्रिय, कर्मेन्द्रिय, मन इ. ची प्रकृती (कारण) आहे. पंच तन्मात्रे ही अहंकाराची विकृती (कार्य) आहे व पंचमहाभूतांची प्रकृती (कारण) आहे.

षोडशक म्हणजे १६ तत्त्वे ही केवळ विकृती (कार्य) आहेत कोणाचीही प्रकृती (कारण) नव्हे. अर्थात् त्यांच्यापासून काहीही उत्पन्न होत नाही. ती तत्त्वे म्हणजे ५ ज्ञानेन्द्रिय + ५ कर्मेन्द्रिय + १ मन + ५ महाभूते. व या कारण–कार्य शृंखले बाहेरचे तत्त्व म्हणजे पुरूष. तो ना कुणाचीही प्रकृती (कारण) आहे न कुणाचीही विकृती (कार्य).

अश्याप्रकारे सांख्यानी २५ तत्त्वांद्वारे सृष्टीक्रम दर्शविला आहे.

प्रकृती	–	१
महत्	–	१
अहंकार	–	१
ज्ञानेन्द्रिय	–	५
कर्मेन्द्रिय	–	५
मन	–	१
तन्मात्र	–	५
महाभूत	–	५
पुरूष	–	१
		२५
व ईश्वर	–	१
		२६

या विकासवादाचे प्रयोजन काय असा प्रश्न निर्माण होतो कारण प्रयोजन सजीवासमोर असते पण प्रकृती तर अचेतन आहे. यावर सांख्य म्हणतात अचेतन पदार्थही सप्रयोजन असतात. त्यांच्या ह्या मताला अचेतन–प्रयोजनवाद असे म्हणतात. हे मत पटवून देण्यासाठी ते खालील कारिका उद्धृत करतात.

वत्सविवृद्धिनिमित्तं क्षीरस्य यथा प्रवृतिरज्ञस्य।

पुरूषविमोक्षनिमित्तं तथा प्रवृत्तिः प्रधानस्य।।

ज्याप्रमाणे अचेतन दूध गायीच्या बछड्याच्या लाभासाठी प्रवृत्त होते त्याप्रमाणे अचेतन प्रकृतीचा विकास पुरूषाला मोक्ष मिळविण्याच्या प्रयोजनाने होत असतो.

अश्याप्रकारे सांख्यांचा विकासवाद सप्रयोजन आहे व त्यांच्यानुसार जगताची निर्मितीची ही प्रक्रिया आहे.

५.५ योगदर्शनानुसार ईश्वर

योगदर्शनाला सेश्वरसांख्य असे म्हटल्या जाते हे आपण वर पाहिलेच सांख्यांच्या २५ तत्त्वांहून अधिक एक ईश्वर तत्त्व मानण्याच्या मागे योगाची काय भूमिका असावी ते पाहू.

अष्टांगयोगाचा उपदेश व त्याद्वारे समाधीप्राप्ती सांगणाऱ्या योगदर्शनात योगाचे सहावे अंग 'धारणा' यासाठी 'ईश्वर' रूप आलंबन ठेवणे, मनोवृत्तींचा प्रत्याहार करण्यास सगळयात सुलभ वाटते. मनुष्याला आपल्या मर्यादित शक्तीची व अपूर्णतेची जाणीव असल्याने तो नेहेमी अमर्यादशक्ती असलेल्या व पूर्णत्व असलेल्या अश्या शक्तीवर म्हणजेच ईश्वरावर संकटातून बाहेर काढण्यासाठी, सुखप्राप्तीसाठी अवलंबून असतो. हे त्याचे परावलंबित्व, ईश्वरावरील त्याची श्रद्धा किंवा विश्वास यामुळे ईश्वर जर आलंबन म्हणून स्वीकारला तर ईश्वराच्या सगुणत्वाशी तो लवकर एकरूप होऊ शकतो. कदाचित मानवाच्या ह्या वृत्तीमुळेच सृष्टीकर्ता म्हणून नव्हे तर धारणेकरिता आलंबन म्हणून योगदर्शनाने ईश्वर हे सव्हीसाळे तत्त्व मानले असावे असे वाटते. शिवाय असंप्रज्ञात समाधी तीव्र, मृदु व मध्य संवेग असलेल्यांना जशा व ज्या क्रमाने प्राप्त होतो तर यांहून वेगळ्या उपायाने असंप्रज्ञात समाधी प्राप्त होऊ शकते का? या शंकेचे समाधान करतांना योगसूत्र सांगितले आहे – 'ईश्वरप्रणिधानाद्वा'।।

अर्थात् अथवा ईश्वरप्रणिधानाने सुद्धा असंप्रज्ञात समाधी साध्य होते.

येथे 'अथवा' हा शब्द आधी सांगितलेल्या उपायांनी किंवा ईश्वरप्रणिधानानी, या अर्थानी प्रयुक्त झालेला आहे. म्हणजे असंप्रज्ञात समाधी प्राप्त करण्याकरिता साधन म्हणून ईश्वरप्रणिधान सांगितले आहे. यादृष्टीने योगदर्शनात ईश्वराला स्वीकारले आहे. आता ईश्वर प्रणिधान म्हणत असतांना 'ईश्वर' ह्याचा अर्थ किंवा व्याख्या पुढील सूत्रात केली आहे.

क्लेशकर्म विपाकाशयैरपरामृष्टः पुरूषविशेष्ज्ञः ईश्वरः। या व्याख्येचा अर्थ स्पष्ट करवून घेऊन मग प्रणिधान म्हणजे काय ते पाहू.

व्याख्योतील पहिला शब्द आहे क्लेश, अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेश, अभिनिवेश इ. पाच क्लेश, चांगले, वाईट आणि मिश्रित स्वरूपाचे असे तीन प्रकारचे कर्म, जाती, आयुष्य आणि भोग असा कर्मांचा विपाक या विपाकाचे कारण आशय ह्यांच्याशी कुठल्याही प्रकारचा संबंध नसलेला असा जो पुरूष तो ईश्वर होय. धर्म आणि अधर्म कर्म आहेत कर्माच्या फळाला विपाक म्हणतात विपाका पासून म्हणजे कर्मफळाच्या उपभोगापासून तयार होणाऱ्या संस्कारांना 'वासना' म्हणतात. तोच आशय आहे. हे चार म्हणजे क्लेश, कर्म, विपाक व आशय बुद्धित असणाऱ्या पुरूषाच्या आश्रयाने राहतात व पुरूष बुद्धिच्या सुख-दुःखं रूपी फलांचा भोक्ता आहे. जसं सैनिकांनी मिळविलेला विजय किंवा त्यांचा पराजय राजाचा म्हणविला जातो. तसचे बुद्धीची सुख-दुःखे पुरूषाचीच म्हणविली जातात. जो पुरूषविशेष या तथाकथित भोगांहून अत्यंत आलिप्त आहे तो ईश्वर होय. आता पुढील सूत्रात त्याचे स्वरूप सांगणार आहेत.

तत्र निरतिशयं सार्वज्ञबीजम्।

अर्थात् त्या ईश्वराच्या ठायी सर्वज्ञता निरतिशय असते व सृष्टीच्या पूर्वी त्याची ही सर्वज्ञता बीजरूप म्हणजे शक्तिरूपाने असते.

या ठिकाणी सर्वातिशय व निरतिशय या दोन शब्दांचा अर्थ पाहू या.

सामान्य मनुष्य जर अधिक ज्ञानवान् असला तर त्याला सर्वज्ञ असं औपचारिकरीत्या आपण म्हणतो. पण त्याहून कुणीतरी अधिक बुद्धीमान असतो, त्याहूनही कुणी अधिक बुद्धिमान असतो म्हणजे जो अधिक बुद्धिमान आहे त्याचे ठिकाणी अधिकज्ञान असणे हे सतिशयत्व आहे अतिशयासह अर्थात् अधिक्या सह असणे. म्हणजेच ही सर्वज्ञता नव्हे. मनुष्याची ज्ञानवत्ता सान्त बुद्धिवर अवलंबून असते म्हणून सर्व जीवांच्या ठिकाणचे ज्ञान सतिशय असते. पण ईश्वराचे ज्ञान सान्त (म्हणजे अन्त असलेल्या) बुद्धिवर अवलंबून नाही म्हणून त्याचे ज्ञान निरतिशय आहे. तो स्वतः ज्ञानस्वरूप आहे. त्याच्या ज्ञानापेक्षा ज्ञानाचा अतिशय इतर कुणातही नाही ही त्याची निरतिशयता. ज्यावेळी त्रिगुणांचा विरूप परिणाम होऊन प्रकृतिपासून महत् महत्, पासून अहंकारादि महाभूतांपर्यंत सृष्टी होते त्यावेळी या सर्वांना जाणणारा म्हणून सर्वज्ञ असे आपण ईश्वराला म्हणतो. ईश्वराची ही सर्वज्ञता व्यक्त प्रपंचासाठी आहे पण अव्यक्तावस्थेत त्याची ही सर्वज्ञता बीजरूपात असते.

आता सूत्रात सांगितल्याप्रमाणे निरतिशयं सार्वज्ञ म्हटले आहे, त्याचा अर्थ पाहू. ईश्वराचे सार्वज्ञबीज निरतिशय म्हणण्याचे कारण असे की कोणत्याही पदार्थाला परिच्छिन्नता (मर्यादा) येते ती तीन गोष्टींद्वारे देश, काल व वस्तू एक वस्तू एका ठिकाणी असणे व दुसऱ्या ठिकाणी नसणे ही देशावच्छिन्नता होय. एक वस्तू एका काळात असते व दुसऱ्या काळात नसते ही त्या वस्तूची कालावच्छिन्नता होय व एक वस्तू दुसऱ्या वस्तूत नाही ही त्या वस्तूची वस्त्ववच्छिन्नता होय. ईश्वरामध्ये ह्या तीन पैकी कोणतीही अवच्छिन्नता अर्थात् मर्यादा नाही म्हणून त्याच्या ठिकाणची निरतिशयता ही अनंत आहे. व ही सर्वज्ञत्वाची निरतिशयिता सृष्टीपूर्वी बीजरूपानी असते.

ह्या ईश्वराला काळाची मर्यादा नसते **'स पूर्वेषामपि गुरूः कालेनानवच्छेदात्'** अर्थात् सृष्टीच्या आरंभ काळापासून जे गुरू होऊन गेले त्याचाही ईश्वर गुरू आहे कारण ते सर्व गुरू काळाच्या मर्यादेत होते पण ईश्वराला मात्र काळ मार्यादा नाही. तो कालातीत आहे.

देश व काळ या वस्तू नसून चित्ताच्या एकप्रकारच्या संवेदनाच आहेत. ही वस्तू काल होती आज नाही ही काल संवेदना होय किंवा ही वस्तू या ठिकाणी आहे, ती त्याठिकाणी ही चित्ताची देशसंवेदना होय. ह्या संवेदना अर्थातच सृष्टीनंतर आल्या व प्रलय होईस्तोवर राहणार परंतु ईश्वर मात्र सृष्टीच्या पूर्वीही होता आणि नंतरही राहील आणि म्हणूनच तो कालातीत आहे. तो काळमर्यादेने व्याप्त अश्या पूर्व गुरूंचाही गुरू आहे.

त्याचा वाचक शब्द ॐ कार आहे.

'**तस्य वाचकः प्रणवः**' या सूत्राने हाच अर्थ द्योतित होतो. प्रणव म्हणजे ॐ कार. कोणतेही नाव उच्चारल्यावर ज्या व्यक्तीचा बोध होतो ती व्यक्ती त्या नावाची वाच्य असते व ते नाव वाचक असते. ॐ काराचा उच्चार केल्यास ईश्वराचा बोध होतो म्हणून ॐ अर्थात् प्रणव हा वाचक असून ईश्वर हा वाच्य आहे.

अश्याप्रकारे ईश्वराचे स्वरूप पाहिल्यावर आता ईश्वरप्रणिधानाद्वा या सूत्रातील प्रणिधान शब्दाचा अर्थ पाहू. प्रणिधान म्हणजे विशिष्ट प्रकारची भक्ती किंवा उपासना. ईश्वराच्या विशिष्ट प्रकारच्या भक्तीने असंप्रज्ञातसमाधी लवकर प्राप्त होते. ही विशिष्ट प्रकारची भक्ती म्हणजे प्रणिधान कसे करावे ते या सूत्रात सांगितले आहे –

'**तज्जपस्तदर्थभावनम्।**'

अर्थात् ईश्वराचा वाचक जो प्रणव/ॐकार त्याचा जप करावा व जप करत असतांना त्याचा वाच्य ईश्वर त्याची भावना करावी. भावना करायची म्हणजे ज्या ॐकाराचा मी जप करतो आहे त्याचा वाच्य ईश्वर हा माझ्या हृदयांतरी वास करतो. त्यामुळे तो ईश्वर व मी वेगवेगळे नसून एकच आहोत अशी भावना करायची.

अश्याप्रकारच्या ईश्वरप्रणिधानामुळे पुरूषविशेषाचे साक्षात्कारी ज्ञान होते व योगमार्गातील अडथळ्यांचा नाश होतो.

अश्याप्रकारे योगदर्शनात ईश्वराचे स्वरूप व त्याच्या प्रणिधानाचे लाभ विशद केले आहेत.

५.६ योगदर्शनानुसार अविद्या

पातंजल योगसूत्राच्या द्वितीय पादात साधनपादात अविद्येचे सविस्तर विवरण केले आहे. साधन पादाची सुरूवात ही क्रियायोगापासून होते.

'**तपःस्वाध्यायेश्वर प्रणिधानानि क्रियायोगः**' हे या पादातील पहिले सूत्र. समाधिपादात एकाग्रचित्त असलेल्या साधकासाठी योगाचा उपदेश केला होता आता ज्या साधकाचे चित्त चञ्चल आहे, त्याच्यासाठी योगोपदेश या साधन पादात करण्यात आला आहे.

'नातपस्विनो योगः सिद्धयति' असे व्यासभाष्यात सांगितले आहे. अर्थात् जो तपस्वी नाही, त्याला योग सिद्ध होत नाही. यावरून तपाचे माहात्म्य ध्यानात येते. पण तप म्हणजे काय, तर चित्तशुद्धीसाठी काया–वाचा व मन यांवर ठेवलेले नियंत्रण. चित्तशुद्धिसाठी केले जाणारे शास्त्राध्ययन व प्रणवादि मंत्रांचा जप याला स्वाध्याय असे म्हंटले आहे तर आपले कायिक, वाचिक व मानसिक कर्म ईश्वरार्पण बुद्धिने करणे म्हणजे ईश्वर प्रणिधान.

ह्या क्रियायोगाची आवश्यकता काय ते पुढील सूत्रात सांगतात – 'समाधिभावनार्थः क्लेशतनूकरणार्थश्च।।' अर्थात् समाधीचा अभ्यास करीत असतांना अविद्यादि क्लेश अडथळा निर्माण करीत असतात, तेव्हा हे अविद्यादि क्लेश शिथिल करून समाधि सुलभ व्हावी याकरिता क्रियायोगाची आवश्यकता असते. आता ज्या अविद्यादि क्लेशांना 'तनू' अर्थात शिथिल करावयाचे आहे, ते कोणते, किती व त्यांचे स्वरूप काय ते पाहू.

'अविद्यास्मितारागद्वेशाभिनिवेशाः क्लेशाः।।'

अर्थात् अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेश, अभिनिवेश व बत्लेश हे पाच क्लेश आहेत. हे पाच क्लेश मनुष्याला मरणत्रासरूप किंवा त्रिविधताप रूप दुःख देतात त्यामुळे क्लेश म्हणविले जातात. 'क्लेशा इति, पञ्चविपर्यया इत्यर्थः अर्थात् पाच क्लेश मिथ्याज्ञान असतात. जसे घृत (तुप) सेवन केल्याने आयुष्य वाढते म्हणून आयु वै घृतम् असे म्हणतात तसे जीवात्म्याला अविद्यादिकांपासून क्लेश होत असल्याने अविद्यादिनां 'क्लेश' असे म्हणतात. हे क्लेश चित्तात जोवर असतात तोवर त्रिगूणात्मक संसार दृढ होत जातो आणि त्यापासून जीवात्म्याला दुःख होत राहते. आणि या क्लेशांचे मूळ अविद्या आहे.

या पाच क्लेशांपैकी 'अविद्या' ही सगळ्यात पहिला क्लेश असून इतर चार क्लेशांची ती प्रसव भूमी आहे.

'अविद्याक्षेत्रमुत्तरेषां प्रसुप्ततनुविच्छिन्नोदाराणाम्।।'

प्रसुप्त, तनु, विच्छिन्न व उदार ह्या क्लेशांच्या चार अवस्था होत. अस्मितादि चार क्लेश ह्या चार अवस्थांपैकी कोणत्या ना कोणत्या अवस्थेत असतातच. अश्या अवस्थेत असलेल्या अस्मितादि चार क्लेशांची प्रसवभूमि अविद्या

आहे. क्लेशांच्या या चार अवस्थांची माहिती घेवू या.

प्रसुप्त – मनुष्य गाढ निद्रेत असतांना त्याच्याकडून जागृतावस्थेतील कोणतेही व्यवहार होत नाही, ती त्याची प्रसुप्तावस्था असते. ह्याचप्रमाणे मानवाच्या अनेक जन्मांमध्ये असलेल्या वासना वर्तमान जन्मात निर्व्यापारावस्थेत असतात, हीच त्यांची प्रसुप्तावस्था. अर्थातच ह्या वासना संस्कारशेष राहातात. उद्बोधक सामग्री न मिळाल्याने ज्या वासना चित्तात संस्कारमात्रत्वाने राहिलेल्या असतात त्या सर्व प्रस्तुप्त वासना होत.

तनु – मनुष्याला पूर्वकर्मानुसार जाति–आयु–भोगरूपी विपाक प्राप्त होतो. त्यानुसार वासनासंस्कारांची जागृती होते व व्यापार/कार्य चालू असतात. पण कित्येकदा असे होते कि त्या विपाकाला (म्हणजे प्राप्त शरीराला) विपरीत अशा वासनाही चित्तात स्फुरण पावतात, त्यानुसार आचरण करावे अशी इच्छाही होते. पण वर्तमान शरीर व अंतबार्ह्य परिस्थिती तसे वर्तन करण्यास प्रतिबंध करतात त्यामुळे त्या वासना तशाच उपशांत होतात. ह्या कृतीत पर्यवसान न पावलेल्या केवळ स्मृतिरूप असलेल्या सर्व वासना 'तनु' म्हणविल्या जातात.

विच्छिन्न – ज्यावेळी चित्तातील प्रसुप्त संस्कार जागृत होऊन तदनुसार क्रिया करण्याची प्रबल प्रेरणा होते तरीही समाजाच्या किंवा राजसत्तेकडून शासन होईल अश्या भीतीने ते पापाचरण होत नाही तेव्हा प्रबलतर कारणाने दबलेली ही वासना विच्छिन्न होय.

उदार – ज्यावेळी चित्तात वासना उद्‌बुद्ध होतात, अंतर्बाह्य परिस्थिती वासनेला उब्दोधक असतात, त्यामुळे ती वासना पूर्ण जागृत असते व तिला प्रतिबंधक असे कोणतेही प्रबल कारण नसते त्या शुभ किंवा अशुभ वासनेला अनुसरून आपण चांगले वाईट काम करण्यात प्रवृत्त होतो. त्या त्या कृत्यांमध्ये आपल्याला प्रवृत्त करणाऱ्या या वासना 'उदार' या प्रकारात मोडतात.

अश्याप्रकारे प्रसुप्त, तन, विच्छिन्न व उदार या चार अवस्थांमध्ये असलेले अस्मिता, राग, द्वेश व अभिनिवेश हे चार क्लेश यांची उत्पत्ती अविद्येतूनच होते. भोगात रममाण असलेल्या काळात हे चार क्लेश प्रसुप्त, तनु, विच्छिन्न व उदार ह्या क्रमाने असतात तर अपवर्ग म्हणजे मोक्षप्राप्तीच्या वेळी हे क्लेश शुभ वासना जागृत झाल्यामुळे क्रमशः विच्छिन्न, तनु आणि प्रसुप्त अशा होत होत चित्तात संस्कार मात्र रूपाने राहतात. साधकाने निर्विचार समाधि पक्वावस्थेस नेलयास त्या अवस्था दग्धबीजभावास प्राप्त होतात, व त्याला आत्मसाक्षात्कार होतो.

अश्या चार अवस्थांमध्ये असलेल्या अस्मितादिक क्लेशांचे प्रसवस्थान अविद्या आहे. ही अविद्या म्हणजे 'अनित्याशुचिदुःखानात्मसु नित्यशुचिसुखात्मख्यातिरविद्या' अर्थात् वस्तू जशी आहे तशी न वाटता ती आहे त्याहून वेगळ्या स्वभावाची वाटणे हे अविद्येचे स्वरूप आहे. उदा. जगातील सर्व वस्तू अनित्य आहेत तरी सुद्धा त्या नित्य वाटणे, अशुचि म्हणजे अपवित्र असलेले देह इ. पदार्थ शुचि म्हणजे पवित्र वाटणे, दुःखरूप गोष्टी सुखरूप आहेत अशी प्रतीति येणे, आत्मा व अनात्मा या दोन गोष्टी परस्परांहून अत्यंत विरूद्ध असूनही अनात्म वस्तूंना आत्मा मानणे ही अविद्या आहे.

अनित्याला नित्य समजणे – उदा. नदीचा जलप्रवाह प्रतिक्षण सारखा बदलत असतो. पण वर्षांनुवर्षे आपण तीच गंगानदी आहे असे मानतो. किंवा आपले शरीरही क्षणाक्षणाला जून्या पेशी मरून नवीन निर्माण होतायत शरीरात सारखं परिवर्तन चालू आहे. म्हणून तो देह अनित्य आहे, पण तरी आपण त्याला नित्य मानून त्याचे सोपस्कार चालूच ठेवतो.

२) अशुचि पदार्थांना शुची मानणे –

बाहेरून सुंदर दिसणारा हा मनुष्याचा देह रक्त, मांस, मेद, अस्थि, मज्जा, शुक्र, मूत्र, पुरीष इ. घृणा उत्पन्न करणाऱ्या पदार्थाचा एकत्र केलेला गोळा आहे. पण अपवित्र असलेल्या या देहाला आपण पवित्र मानतो. अशुचि देहाला शुचि मानणे जशी अविद्या आहे तशीच शरीरबाह्य अशुचि पदार्थांना शुची मानणे ही पण अविद्याच आहे.

३) दुःखरूपाला सुखरूप मानणे –

शरीराला वर्तमानात सुखकारक वाटणाऱ्या गोष्टी भविष्यात दुःखदायक ठरू शकतात. उदा. जसे खरूज झालेल्या व्यक्तीला खाजवल्याने तत्काळ सुख वाटते. पण थोड्या वेळाने खाजवलेल्या जागी लालपुरळ येतात

त्यावेळी ते दुःखदायक ठरतात. म्हणून दुःखरूप वस्तंना सुखरूप समजणे ही अविद्याच आहे.

४) अनात्मवस्तूंना आत्मा समजणे –

वास्तविक पाहता आत्मा व अनात्मा यांमध्ये प्रकाश व अंधार इतका विरोध आहे. आत्मा द्रष्टा आहे तर अनात्म वस्तु दृश्य आहेत. आत्मा निर्विकार अर्थात ज्यात कुठलाही विकार घडून येत नाही असा आहे. तर अनात्म वस्तूंमध्ये विकार उत्पन्न होतात. आत्मा स्वयंप्रकाश, चेतन आहे तर अनात्म वस्तू परप्रकाश म्हणजे दुसऱ्याच्या प्रकाशाने प्रकाशित होणारी व जड आहे. अत्यंत विरूद्ध स्वभावाच्या या दोघांमध्ये खरं तर एकमेकांची व्याती/ ज्ञान होणे अशक्य आहे. तरी पण शरीरादि अनात्म वस्तू आत्मतत्व आहे असे मानले जाते, ही अविद्याच आहे.

अविद्येचे ज्ञान तिच्या कार्यावरून होते, म्हणून तिला कार्यानुमेया म्हटल्या जाते.

अश्याप्रकारे योगशास्त्रात 'अविद्येचे' स्वरूप सांगितले आहे.

५.७ अपेक्षित प्रश्न

१. योगदर्शनाचा ईश्वर विचार लिहा

२. योगदर्शनाला ङ्गसेश्वर सांख्यफ म्हणतात, ते स्पष्ट करा.

३. योगदर्शनानुसार जीव संकल्पना लिहा.

४. योगदर्शनानुसार अविद्येचे स्वरुप लिहा व पंचक्लेशांचे वर्णन करा.

५. योगदर्शनानुसार प्रणवविचार स्पष्ट करा.

६. योगाचा परिणामवाद विशद करा.

५.८ संदर्भग्रंथ :–

१. भारतीय तत्त्वज्ञान – श्रीनिवास दिक्षित, फाडके प्रकाशन.

२. इनसायक्लोपिडिया इन इंडियन फिलॉसॉफी – मोतीलाल बनारसीदास, न्यु दिल्ली.

३. सर्वदर्शन संग्रह – चौखंबा संस्कृत संस्था, वाराणसी.

६. न्याय दर्शन

६.१ प्रस्तावना

न्याय आणि वैशेषिक ही दोन्ही आस्तिक दर्शनी आहेत हे आपण जाणतोच ही दोन्ही दर्शने वेद अर्थात श्रृतींना प्रमाण मानत असल्याने यांना आस्तिक दर्शने म्हणतात. या दोन्ही दर्शनांचा एकत्र उल्लेख करण्याचे प्रमुख कारण म्हणजे यांचे बरेच सिद्धांत समान आहेत त्यांची शैली आणि प्रक्रिया ही बऱ्याच अंशी सारखी दिसते, वैशेषिक दर्शन हे तात्विक दर्शन आहे तर न्याय दर्शन हे प्रमाणशास्त्र आहे असे अनेक विद्वान सांगतात. सर्वसाधारणपणे दर्शनाला तार्किक समजले जाते. वस्तुतः ही दोन्ही दर्शने परस्परपूरक आणि परस्पर सहाय्यक आहेत म्हणूनच आधुनिक काळात या दोन्ही दर्शनांच्या एकत्रीकरणाने अनेक ग्रंथरचना अनेक ग्रंथांची रचना केलेली दिसते. त्या परंपरेत तर्कसंग्रह आणि कारिकावली या दोन प्रसिद्ध ग्रंथांचा समावेश होतो.

या दर्शनाचा प्रमुख विषय म्हणजे विषय अथवा वस्तू तत्वाला जाण्याच्या प्रक्रियेचे विस्तृत विवेचन होय. जगात अस्तित्वात असलेल्या कुठल्याही विषयाला जाण्याची प्रक्रिया म्हणजे न्याय होय आणि त्याला जाण्यासाठी साठीचे साधन म्हणजे प्रमाण होय. दर्शनात प्रमाणांची चर्चा फार विस्तृत स्वरूपात केलेली दिसते. न्यायशास्त्राची गौतम मुनींनी केली असे म्हणतात. कारण त्यांनी रचलेला न्याय सूत्र हा ग्रंथ न्याय दर्शनाचा आद्य ग्रंथ मानला जातो. या सूत्रांमध्ये दुःखाच्या आत्यंतिक निवृत्तीचा उपाय म्हणजे प्रमाण प्रमेय आदी १६ पदार्थांचे ज्ञान होय असे सांगितले आहे. याच दर्शनाचे दुसरे नाव आन्वीक्षिकी, तर्कविद्या आणि वादविद्या अशी आहेत. न्याय शब्दाचा अर्थ प्रमाणैः अर्थपरीक्षणं न्यायः।

प्रदीपः सर्वविद्यानाम् उपायः सर्वकर्मणाम् ।
आश्रयः सर्वधर्माणां शश्वदान्वीक्षिकी मता ।।

न्याय शास्त्राचे महत्त्व समजावून सांगणाऱ्या या श्लोकात आन्वीक्षिकी विद्याला सर्व विद्यार्थ्यांसाठी प्रदीप स्वरूप मानले आहे. न्यायशास्त्राचा प्रणेता गौतम महर्षींना मानले जाते. ज्यांनी न्याय सूत्र नामक ग्रंथांची रचना केली एकूण पाच अध्याय असणाऱ्या या ग्रंथात प्रमाण, प्रमेय, संशय, प्रयोजन, दृष्टांत, अवयव, सिद्धांत, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, आभास, जाती आणि निग्रह स्थान या १६ पदार्थांचे वर्णन आले आहे. वस्तूतत्वाची यथार्थता प्रमाणाद्वारे सिद्ध करणे तसेच मोक्षाच्या प्राप्तीसाठी राग, द्वेष आणि मीथ्या ज्ञान यांची निवृत्ती करणे हा या शास्त्राचा उद्देश आहे. याचे मूळ कारण अविद्या अथवा मीथ्याज्ञान हे आहे त्याची निवृत्ती झाल्यावर सत्यतत्त्वाची उपलब्धी होते. म्हणजेच यथार्थ ज्ञान होते असे गौतम मुनींनी वर्णन केले आहे. आत्मतत्त्व आणि ईश्वर यांचाही स्वीकार या दर्शनात केलेला दिसतो. जगाचे समवायी कारण परमाणु आहे आणि ईश्वर निमित्त कारण आहे. असे या शास्त्राचे मत आहे. ईश्वराची इच्छा असल्यास परमाणू मध्ये क्रिया निर्माण होते, त्यानंतर एक परमाणु दुसऱ्या परमाणु सोबत येऊन व्द्यकाची उत्पत्ती करतो त्यानंतर त्या व्द्यणुकाच्या संयोगाने त्र्यणुकाची होते आणि क्रमा शहां महाभूतांचा ची उत्पत्ती होते त्यानंतर संपूर्ण प्रपंचाचा विस्तार होतो असा सृष्टिक्रम वैशेषिक दर्शना प्रमाणे न्याय दर्शनाने देखील स्वीकारलेला दिसतो. हे दर्शन आरंभावादाच्या सिद्धांताला मानते. त्याच्या दृष्टीने हा संसार भिन्नभिन्न परमाणूं पासून निर्मित आहे, असे मानले जाते. कारणांमध्ये कार्याची सत्ता कधीही राहत नाही तर कार्याची उत्पत्ती ही एक नवीनच घटना आहे असे न्याय दर्शनाचे मत आहे अशाप्रकारे न्याय दर्शनाचा थोडक्यात परिचय आपण बघितला यानंतर वैशेषिक दर्शनाचा थोडक्यात परिचय बघूया.

६.२ उद्देश

१) न्याय आणि वैशेषिक दर्शन यांचा परिचय करुन घेणे.
२) न्याय आणि वैशेषिक या दोन्ही दर्शनांची मूलभूत तत्वे जाणून घेणे.
३) या दोन्ही दर्शनातील समानतत्वे समजून घेणे.

६.३ न्याय दर्शनानुसार जीव

न्यायदर्शनानुसार जीवात्मा अल्पज्ञ, अल्पशक्ति आहे. तो सुख आणि दुःखाचा भोक्ता आणि कर्ता पण आहे. शरीर म्हणजे या आत्म्याच्या भोग आणि क्रियांचे अधिष्ठान आहे. इंन्द्रिये त्यासाठीचे कारण होत. हा आत्मा त्यांचा अधिष्ठाता बनून त्यांच्याद्वारे ज्ञान, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख दुःख, धर्म अधर्म आणि स्मृति यांच्या मूलभूत संस्कारांचे निर्माण करत असतो. हे ज्ञान इ. सर्व त्यांचे गुण मानले जातात. जीवात्मा या सर्व गुणांच्या बंधनात बांधला गेलेला आहे. त्यासर्वांमुळे अधिक्याने दुःखाचाच अनुभव होतो. सुख तर बेयमात्र स्वरूपातच जीव जागेत असतो. उद्योतकराने न्यावार्तिक नामक ग्रंथात जीवात्म्या २१ प्रकारच्या दुःखांनी ग्रस्त असल्याने वर्णिले आहे त्यात प्रामुख्याने पुढील विचार मांडलेत.

जीवात्म्यासाठी प्रतिकूल वेदनीय दुःख असते, हे सुख-दुःख दोनही साधन सामुग्रीच्या संपादनाने तयार होणाऱ्या संस्कारामुळे आसक्ती इत्यादि दोघांचे उत्पादक होतात. त्यामुळे दोघेही दुःख जनकच मानले जातात. म्हणून सुःखाला आपात रमणीय म्हणजे वरवरचे रमणीय वाटणे मूळात तसे नसणे.

६.४ न्यायवैशेषिकदर्शनानुसार जगत

ही दोनही दर्शने बाह्य प्रपंचाची तात्विक माडणी व चर्चा करताना दिसतात. तुलनेने वैशेषिक दर्शनात जगाची चर्चा अधिक प्रमाणात आढळते. ते असे.

न्याय आणि वैशेषिक दर्शनात परमाणूंपासून जगाची उत्पत्ती होते असे सांगितले आहे . कारण त्यांच्यामध्ये जगाचा मूलभूत पदार्थ परमाणु आहे आणि त्यामुळेच त्या मूलभूत पदार्थ पासूनच जगाची सृष्टी मानणे योग्य आहे. बौद्धांच्या मते मात्र हे जड जगत क्षणिक आहे आणि परमाणूंच्या संघातापासून वेगळे आहे . जैन दार्शनिकांच्यामते जग हे नियमित आहे स्थिर आहे आणि पुद्गल अर्थात परमाणुंचा परिणाम आहे. परंतु न्याय वैशेषिक दर्शनानुसार जग हे परमाणु यांचे कार्य असले तरीही जगतात केले जाणारे कर्म हे ईश्वर नियंत्रित आहेत.

प्रत्यक्ष अनुभवाने हे सिद्ध होते की जगात अस्तित्वात असणारे सर्वच पदार्थ अवयवांनी युक्त आहेत. उदाहरणार्थ प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या घटाचे कपाल हे अवयव आहेत . तर पटाचे अवयव तंतू आहेत. या अवयवांचे देखील अवयव असतात आणि त्यांचे देखील अवयव असू शकतात अशी कल्पना करता येते. अवयवांचा हा प्रवाह अनंत आहे असे म्हणावे लागेल. म्हणून या गौरव दोषाच्या निराकरणासाठी प्रत्येक पदार्थात अवयवाचा शेवट परमाणुंमध्ये होतो हे मानणे गरजेचे आहे. परमाणु हे स्वतः अवयवरहित असतात. ते स्वतः पदार्थांचे उपादान कारण असल्याने नित्य तत्व मानले जातात. अशाप्रकारे परमाणु म्हणजे सर्वाधिक सूक्ष्म, इंद्रियातीत आणि निरवयव असे द्रव्य होय. असे परमाणु चार प्रकारचे असतात. पार्थिव, तैजस, जलीय आणि वायवीय.

या परमाणुंपासून जगाची उत्पत्त होते असे वर्णन प्रशस्त पादभाष्यात आलेले आहे. अणुपरिमाण असणाऱ्या विशिष्ट परमाणूंच्या संयोगाने द्व्यणुकाची उत्पत्ती होते. अतींद्रिय अशा त्र्यणुकाच्या संयोगाने चतुरणुक तत्वाची उत्पत्ती होते. हा त्र्यणुक इंद्रियग्राह्य असतो. त्याचे परिमाण महत परिमाण असते . म्हणून तो डोळ्यांनी दिसू शकतो. यात द्व्यणुकापासून त्र्यणुक इत्यादी परिमाण वाढत जाऊन पुढे महत पदार्थाची निर्मिती होते . चार त्रसरेणूंच्या संयोगाने चतुरणुकाची उत्पत्ती होते आणि त्यानंतर जगाची उत्पत्ती होते. प्रत्येक द्रव्याच्या उत्पत्तीमध्ये परमाणूंच्या संयोगाचा हाच क्रम ग्राह्य धरला जातो.

हाच जगत् निर्मितीचा क्रम न्याय दर्शनाने मान्य केला असला तरी परमाणुंमध्ये क्रिया निर्माण होण्याचे कारण वैशेषिक दार्शनिक अदृष्ट असे मानतात. तर नैयायिक त्यालाच ईश्वरेच्छा असे म्हणतात . प्राण्यांचे कर्म फलात परिणत होते आणि अदृष्ट कार्य करते तेव्हा ईश्वराची सृष्टी करण्याची इच्छा होते आणि त्या ईश्वर इच्छेमुळेच आत्मा आणि परमाणु यांचा संयोग होतो . त्यामुळेच परमाणुंमध्ये कर्माची उत्पत्ती होते आणि क्रमशः सृष्टी जन्माला येते. अशाप्रकारे परमाणुंद्वारे पृथ्वी जल तेज वायू या चारही महाभूतांची उत्पत्ती होऊ शकते. आत्मा हे नित्य द्रव्य आहे तो परमाणुंसोबतच स्थिती धारण करतो. याठिकाणी हे लक्षात घेण्यासारखे आहे की न्यायदर्शनात ईश्वराला जगाचे निमित्त

कारण मानले जाते तर वैशेषिकदर्शनात परमाणुंना जगाचे उपादान कारण मानतात. दोन्ही दर्शनानुसार जगाच्या उत्पत्तीचे कारण आणि क्रम सारखेच असल्याने न्याय वैशेषिक दर्शना नुसार जगताचे स्वरूत अशाप्रकारचे आहे.

६.५ न्यायवैशेषिकदर्शनानुसार ईश्वर

वैशेषिकदर्शनात कुठेही ईश्वराचा उल्लेख आढळत नाही. म्हणून येथे न्यायदर्शनानुसार ईश्वरस्वरूप पुढे देत आहोत.

न्याय दर्शनात ईश्वराचे स्वरूप अत्यंत तर्कशुद्ध पद्धतीने मांडले आहे या जगाचा पालनकर्ता उत्पत्ती करता आणि संहार करता ईश्वर आहे तो असत पदार्थांपासून सृष्टीची निर्मिती करीत नाही तर तो नित्य असणाऱ्या परमाणू पासून सृष्टीची निर्मिती करतो जगाची व्यवस्था सांभाळण्याचे महत्त्वपूर्ण कार्य ईश्वर करत असतो हा ईश्वरच जगाचा संहारही करतो ही सृष्टी बनवण्यामागे याचा नैतिक आणि आध्यात्मिक शासक आहे कोणताही प्राणी अर्थातच मनुष्यही स्वतःचे काम करण्यास पूर्णतः स्वतंत्र नाही मनुष्याची स्वतंत्रता सापेक्ष आहे.

ज्याप्रमाणे एखादा बुद्धिमान पिता आपल्या मुलांची योग्यता प्रवृत्ती आणि रुची इत्यादींना बघून त्यांना त्यानुसार विविध कार्यांमध्ये प्रवृत्त करतो त्याच प्रमाणे ईश्वरही सर्व जीवांना त्यांच्या प्रवृत्ती अनुसार विविध कार्यांमध्ये नियोजित करतो. कर्म करण्यामध्ये मनुष्य हा निमित्त कारण असतो तर ईश्वर मनुष्याचे कर्म सुफळ संपूर्ण करण्यास प्रयोजनकर्ता आहे असे न्याय दर्शन मानते ज्याप्रमाणे ईश्वर आपल्याला आपल्या कर्माप्रमाणे फळ देतो त्याच प्रमाणे तो आपल्या सुख दुःखांचा ही नियामक असतो त्याच्या आदेशा आणि नियंत्रणात राहूनच जीव आपले सर्व कार्य संपादित करत असतो अथवा पार पाडत असतो त्याच्या अनुग्रहाने जीव उच्चतम उद्दिष्टांना प्राप्त करू शकतो अनेक भारतीय दर्शने ईश्वराचे अस्तित्व नाकारताना दिसतात परंतु न्याय दर्शन ईश्वराचे अस्तित्व मानणे का गरजेचे आहे हे हेतूंसहित सप्रमाण पटवून देतात त्यासाठी ते पुढील प्रमाणे युक्तिवाद करतात ईश्वर सिद्धीसाठी त्यांनी सांगितलेल्या हेतूंपैकी काही पुढे देत आहोत.

६.६ न्यायदर्शनानुसार अविद्या

न्यायदर्शनातील प्रमा आणि अप्रमा या दोन संकल्पनांपैकी अप्रमा म्हणजे अयथार्थज्ञान होय. अयथार्थ ज्ञानाचे कारण अज्ञान म्हणजेच अविद्या असते. या अयथार्थज्ञानाचे स्वरूप जाणून घेतल्यास न्यायदर्शनाचे अविद्येविषयी काय म्हणणे आहे ते ही समजू शकेल.

त्यांच्यामते अविद्या तीन प्रकारची असते १. संशय २. विपर्यय आणि ३. तर्क. त्यापैकी संशय म्हणजे एकाच धर्मीच्या बाबतीत नाना धर्म विषयक होणारे विशिष्ट ज्ञान होय. एखाद्या वृक्षाला बघितल्यानंतर स्थाणुर्वा पुरुषो वा। अशी संदिग्धता निर्माण होणे म्हणजे संशय होय.

विपर्यय म्हणजे मिथ्याज्ञान अर्थात शिंपल्याला बघितल्यावर ती चांदी आहे असे विपरीत ज्ञान होणे. तर्क म्हणजे ज्ञात नसलेल्या विषयाबाबत विविध प्रकारे ऊहा करणे होय.

या तीन अयथार्थज्ञानाच्या प्रकारांपैकी तर्क हा यथार्थज्ञानाकडेही नेऊ शकतो आणि अयथार्थ ज्ञानही उत्पन्न करू शकतो.

तर मिथ्याज्ञानालाच ख्याती असेही म्हणतात. अविद्येचे वर्णन करत असताना या मिथ्याज्ञानाविषयीचे नैयायिकांचे मतही जाणून घेणे महत्त्वाचे ठरते.

ज्याप्रमाणे अज्ञान हे मिथ्या ज्ञानासाठी कारणीभूत असते असे म्हटले त्याप्रमाणेच ते ज्ञान भ्रममूलकही असते. अशा मिथ्या ज्ञानाची निवृत्ती तत्त्वज्ञानाने होत असते. मिथ्या ज्ञानाचे सुप्रसिद्ध उदाहरण मृगजळ होय. नैयायिक म्हणतात की मृगजळाचे ज्ञान मिथ्या आहे कारण इंद्रिय दोषामुळे वाळवंटात पाण्याच्या धर्मांचे स्मरण होते. याठिकाणी पाण्याच्या धर्मांचा मानसिक उदय होतो. अर्थात वाळवंटाला बघितल्यावर प्रकाशकिरणांच्या कारणाने ती जागा चकचकीत होते त्यामुळे दुरून तिथे पाणी असल्याचा भास निर्माण होतो. अशा वेळी वस्तुतः तिथे हे पाणी अस्तित्वात

नसले तरीही ते बघणाऱ्या व्यक्तीच्या मनात पाण्यात असणारे शीतलतादि धर्म उत्पन्न होतात. कारण पूर्वानुभवानुसार ज्या ज्या ठिकाणी पाण्याचे प्रत्यक्ष ज्ञान झाले त्या त्या ठिकाणी शीतलादी धर्मांचे ज्ञान लौकिक प्रत्यक्षाद्वारे झालेले असते यामुळेच येथेही दुरूनच वाळवंट बघितल्यावर तेथे पाणी असावे असे वाटून बघणाऱ्याच्या मनात आधी शीतलादि धर्म उत्पन्न होतात आणि ते समोरच्या वाळवंटात आहे असे मानले जाते. समोरच्या वाळवंटात शीतलादी धर्मांचा आरोप केल्यामुळे तिथे पाण्याचा भ्रम निर्माण होतो. यालाच नैयायिक अन्याथाख्याति म्हणतात. वाळवंटाचे शीतलत्वादि गुणांनी युक्त असल्यासारखे म्हणजेच अन्यथा ज्ञान होणे आहे हे नैयायिकांच्या दृष्टीने अन्यथाख्यातीचे उदाहरण आहे.

मिथ्याज्ञानाचा अर्थ अनात्म असलेल्या देह इ. आत्मा मानणे. देह इत्यादिंमध्ये दोह, स्त्री, पुत्र, धन, इन्द्रिय, मन इ. यांना अनुकूल असलेल्या विषयांमध्ये राग (प्रेमं) तसेच यांना प्रतिकूल असलेल्या विषयांमध्ये द्वेष उत्पन्न होतो. पण वास्तविक पाहता आत्म्याच्या अनुकूल किंवा प्रतिकूल असे काहीच नसते. अर्थात मिथ्याज्ञानामुळेच राग द्वेष उत्पन्न होतात. रागद्वेष यांमुळे असत्य, ईर्ष्या, माया (कपट), लोभ हे ही दोषच म्हणवले जातात. या दोषांमुळै शरीर, वाणी तसेच मन यामध्ये प्रवृत्ती उत्पन्न होते. प्रवृत्तीमुळै वेगवेगळ्या क्रिया उत्पन्न होतात. प्रवृत्ती चांगली व वाईट दोन प्रकारची आहे. चांगल्या प्रवृत्तीने धर्म तर वाईट प्रवृत्तीने अधर्म उत्पन्न होतो. या प्रवृत्तीमुळेच निन्दित किंवा पूजीत जन्म प्राप्त होतो. जन्मामुळेच मग पुढे दुःख प्राप्त होते. मिथ्याज्ञानापासून पुढे दुःखापर्यंतच्या प्रवासाला आपण संसार म्हणतो. यांचा विनाश झाल्यास अपर्व (मोक्ष) मिळतो.

'दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये वदनन्तरापायादपवर्गः।'

अर्थात् मिथ्याज्ञानाचा नाश झाल्यास दोष नाहीसे होतात, दोषांचा क्षय झाल्यास प्रवृत्ती नष्ट होते, प्रवृत्ती नष्ट झाल्यास जन्म होत नाही, जन्मच न झाल्याने दुःख ही होत नाही.

म्हणून या मिथ्याज्ञानाचा नाश करायला पाहिजे. तो तत्त्वज्ञानानेच शक्य आहे.

६.७ अपेक्षित प्रश्न

१. न्यायदर्शनानुसार सृष्टि विचार स्पष्ट करा.
२. न्यायदर्शनाचा ईश्वर विचार स्पष्ट करा
३. न्यायदर्शनाचा आत्मविचार स्पष्ट करा.

६.८ संदर्भग्रंथ :–

१. भारतीय तत्त्वज्ञान – श्रीनिवास दिक्षित, फाडके प्रकाशन.
२. इनसायक्लोपिडिया इन इंडियन फिलॉसॉफी – मोतीलाल बनारसीदास, न्यु दिल्ली.
३. सर्वदर्शन संग्रह – चौखंबा संस्कृत संस्था, वाराणसी.

७. वैशेषिक दर्शन

७.१ प्रस्तावना

न्याय आणि वैशेषिक ही दोन्ही आस्तिक दर्शनी आहेत हे आपण जाणतोच ही दोन्ही दर्शने वेद अर्थात कृतींना प्रमाण मानत असल्याने यांना आस्तिक दर्शने म्हणतात या दोन्ही दर्शनाचा एकत्र उल्लेख करण्याचे प्रमुख कारण म्हणजे यांचे बरेच सिद्धांत समान आहेत त्यांची शैली आणि प्रक्रिया ही बऱ्याच अंशी सारखी दिसते वैशेषिक दर्शन हे तात्विक दर्शन आहे तर न्याय दर्शन हे प्रमाण शास्त्र आहे असे अनेक विद्वान सांगतात सर्वसाधारणपणे दर्शनाला तार्किक समजले जाते वस्तुतः ही दोन्ही दर्शने परस्परपूरक आणि परस्पर सहाय्यक आहेत म्हणूनच आधुनिक काळात या दोन्ही दर्शनाच्या एकत्रीकरणाने अनेक ग्रंथरचना अनेक ग्रंथांची रचना केलेली दिसते त्या परंपरेत तर्कसंग्रह आणि कारिकावली या दोन प्रसिद्ध ग्रंथांचा समावेश होतो.

पदार्थ विवेचन हा या दर्शनाचा मुख्य प्रतिपाद्य विषय आहे जगात अस्तित्वात असणाऱ्या सर्व वस्तूंना वैशेषिक सात प्रकारांमध्ये वर्गीकृत करतात. द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय, अभाव या सात पदार्थांमध्ये जगातली सर्वच तत्वे समाविष्ट होतात, असे वैशेशिका यांचे म्हणणे आहे वैशेषिक दर्शन हे बाह्य जगतावर विस्तृत वर्णन करत असले तरीही त्याचे शास्त्रीय महत्त्व अनन्यसाधारण असे आहे. म्हणून – ''**काणादं पाणिनीयं च सर्वशास्त्रोपकारकम्।**'' असे वचन प्रसिद्ध आहे. कणाद दर्शन आणि औलुभ्य दर्शन ही या दर्शनाची अन्य दोन नावे आहेत. याचे आद्यप्रवर्तक महर्षी कणाद मानले जातात. वैशेषिक दर्शनाला समानतंत्र किंवा समान न्याय असेही म्हणतात. या दर्शनात द्रव्य, गुणकर्म सामान्य आणि विशेष हे पाचवे तत्त्व मानलेले असल्याने त्यावरूनच या दर्शनाचे नाव वैशेषिक असे पडले. वैशेषिक दर्शन सूत्र ग्रंथावर प्रशस्त वाद भाष्य, किरणावली, न्याय कंदली इत्यादी अनेक टीका प्रसिद्ध आहेत. हा ग्रंथ १० खंडांमध्ये रचलेला आहे. वैशेषिक सूत्र नामक या ग्रंथात द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय इत्यादी सहाच पदार्थ मानलेले असले तरीही अन्य टीकाकारांनी अभाव हा सातवा पदार्थही त्यातच अंतर्भाव होतो असे सांगून त्याचीही सिद्धी करून दाखवली आहे. महर्षींचा परमाणुवाद आणि विशेष पदार्थ ही दोन तत्त्वे इतर दर्शना पेक्षा अत्यंत वैशिष्ट्यपूर्ण आहेत. परमाणु हा अविभाज्य असा अत्यंत सूक्ष्म आणि अतींद्रिय असा पदार्थ आहे. तो नित्य आहे आणि त्यापासूनच सृष्टीची उत्पत्ती होते. वैशेषिक दर्शनात आत्म्याला अनेक मानले गेले आहे. व्यवस्थेच्या दृष्टीने आत्म्याला अनेक मानले जाते म्हणून सर्व जीवनांमध्ये स्वरुपात असलेला आत्मा म्हणून जीवात्मा अनेक प्रकारचा आहे तर परमात्मा एकच आहे असे वर्णन दर्शनात केलेले दिसते. या दर्शनात जीवनाच्या दुःखाचे कारण विज्ञान मानले जाते. देहाला आत्मा मानल्याने देशांची उत्पत्ती होते रागा देशांच्या कारणानेच धर्मा धर्म उत्पन्न होतात आणि धर्माधर्माचे फलस्वरूप मनुष्य सुख किंवा दुःख भोगत असतो. यालाच संसार असे म्हणतात. मी च्या ज्ञानामुळेच आत्म्यावर कर्तृत्व भोक्तृत्व इत्यादी आरोप केले जातात म्हणून तत्त्वज्ञान हाच वैशेषिक दर्शनाचा मूळ उद्देश आहे. तत्वज्ञानाद्वारे शरीर अभिमान नष्ट होतो. तेव्हा शरीर हेच दुःखाचे कारण आहे, हे कळते आभिमान नष्ट झाल्यामुळे माणसाला कोणाचीही हानी किंवा कोणाहीबद्दल राग, द्वेष उरत नाही आणि तो आत्मकल्याणासाठी प्रवृत्त होतो. थोडक्यात सांगायचे झाल्यास ज्ञानाचे स्वरूप अज्ञानाची आणि ज्ञानाची निवृत्ती दुःखाचे स्वरूप त्याचे कारण त्याची निवृत्ती आणि आत्मज्ञान या सर्व संकल्पना वैशेषिक दर्शनातही अन्य दर्शनां प्रमाणे वर्णन केल्या आहेत अशाप्रकारे थोडक्यात वैशेषिक दर्शनाचा परिचय येथे सांगितला आहे निदर्शनांचा थोडक्यात परिचय सांगितल्यावर आता या दोन्ही दर्शनामध्ये जीव, जगत, ईश्वर, अविद्या, प्रमा आणि प्रमाण या सहा विषयांबद्दल असणारे चिंतन या पुढे देत आहोत.

७.२ उद्देश

१) न्याय आणि वैशेषिक दर्शन यांचा परिचय करुन घेणे.
२) न्याय आणि वैशेषिक या दोन्ही दर्शनांची मूलभूत तत्वे जाणून घेणे.

३) या दोन्ही दर्शनातील समानतत्वे समजून घेणे.

७.३ वैशेषिक दर्शनानुसार जीव

वैशेषिक दर्शनात चैतन्याच्या आधार तत्वाला आत्मा असे म्हणतात. म्हणून ज्ञानाच्या आधारभूत तत्वाला द्रव्याला आत्मा असे म्हणतात मुळात वैशेषिक दर्शनात आत्मा दोन प्रकारचा मानला जातो जीवात्मा आणि परमात्मा. यामधील जीवात्मा यतीला चैतन्य सीमित असते तर परमात्मा यातील चैतन्य असीमित असते जीवात्मा अनेक असतात तर परमात्मा एकच असतो परमात्मा हे ईश्वराचे दुसरे नाव आहे वैशेषिक मतानुसार ज्ञान सुख.दुःख इच्छा धर्म. अधर्म इत्यादी आत्म्याचे विशेष गुण आहेत जितके शरीर आहेत तितके जीवात्मा आहेत असे वैशेषिक दर्शनाचे मत आहे प्रत्येक जीवात्म्याला मध्ये मनाचा विकास होतो ज्यामुळे प्रत्येक जीव हा दुसऱ्याहुन विशिष्ट असतो आत्मा अनेक आहेत हे सिद्ध करण्यासाठी वैशेषिक दर्शनात जीवात्म्याच्या विभिन्न अवस्थेला आधारभूत मानून आत्मा अनेक असल्याचे वैशेषिक सिद्ध करतात काही जीवात्मे सुखी आहेत काही दुखी आहेत काही श्रीमंत आहेत तर काही निर्धन आहेत या विविध आत अवस्थान वरून आपण समजू शकतो की आत्मा अनेक आहेत. दर्शनानुसार आत्म्याला अमर मानले जाते तो अनादी आणि अनंत आहे आत्म्याची सत्ता प्रमाणित करण्यासाठी वैशेषिक दर्शनात काही युक्ती यांचा प्रयोग केला जातो आणि त्याद्वारे आत्मा आत्म्याचे अस्तित्व जीवामध्ये सिद्ध केले जाते.

१. प्रत्येक गुणाचा काही ना काही आधार असतो चैतन्य हा एक गुण आहे या गुणाचा आश्रय, शरीर मन आणि इंद्रिय होऊ शकत नाहीत म्हणून या गुणाचा आश्रय आपल्यालाच मानावे लागेल चैतन्य आत्म्याचे स्वरूप नसून तो आत्म्याचा आगंतुक गुण आहे आत्म्यामध्ये चैतन्याचा अविर्भाव तेव्हाच होतो जेव्हा आत्मा शरीर आणि मनाच्या संपर्कात येतो आत्म्याची ही व्याख्या योगाच्या आत्मसंकल्पने हुन वेगळी आहे सांख्य आणि योग दर्शनानुसार चैतन्य हे आत्म्याचे स्वरूप लक्षण आहे.

२. ज्याप्रकारे कुऱ्हाडीचा उपयोग करण्यासाठी एका व्यक्तीची आवश्यकता असते त्याच प्रकारे डोळे कान इत्यादी विविध इंद्रियांचा उपयोग करणारा देखील कोणीतरी अन्य त्याहून वेगळा असा असला पाहिजे आणि तोच आत्मा आहे असे अनुमान ही वैशेषिक दर्शन देतात.

३. प्रत्येक व्यक्तीला सुखदुःखाचा अनुभव येतो त्यावरून असे सिद्ध होते की सुखदुःख हे कुणाच्या तरी विशेष सत्तेचे गुण आहेत सुखदुःख पृथ्वी, जल, वायू, आकाश, मन, दिशा आणि काळ यांचे गुण या द्रव्यांचे गुण असू शकत नाही तर सुख.दुःख हे आत्म्याचे विशेष गुण आहेत.

४. नवजात शिशु जन्मल्या बरोबरच रडतो आणि हसतो हि त्या नवजात शिशुला असणारी अशी अनुभूती हे सिद्ध करते की जन्माच्या पूर्वीही त्याचे अस्तित्व होते आणि ते आत्म्याच्या स्वरूपातच मान्य करावे लागेल म्हणून आत्मा आहे असे आणि तो सर्व जीवन मध्ये विभागलेला आहे असे वैशेषिक दर्शन यांचे ठाम मत आहे.

७.४ जगत

वैशेषिकांनुसार जगताचे स्वरूप समजण्यासाठी त्यांची सृष्टिनिर्मितीप्रक्रिया जाणू घेतली पाहिजे. महर्षि कणारांच्या मते परमाणुपासून सृष्टिनिर्मिती होते.

परमाणु म्हणजे अन्त्य तत्त्व तेच सृष्टिच्या अथवा कोणत्याही कार्याच्या उत्पात्तिचे मूळ कारण मानले जाते. प्रत्येक कार्याचा विशेष म्हणजे त्याचा परमाणु असल्याने त्या विशेष्यावर आधारीत असलेल्या दर्शनाला वैशेषिक दर्शन असे म्हणतात. परमाणुंपासून सृष्टि निर्मितीची प्रक्रिया अशी –

वैशेषिक दर्शनानुसार परमाणु जड तत्त्व आहे. त्यांच्यापासून सृष्टिनिर्मिती करण्यासाठी सर्वप्रथम उत्पन्न होणाऱ्या जीवांच्या कल्यासाठी ईश्वराच्या मनात 'सृष्टि निर्मितीची इच्छा' उत्पन्न होते, त्यामुळे जीवांचे 'अदृष्ट' (पाप–पुण्य) कार्योन्मुख होतात. नंतर परमाणुंमध्ये क्रिया उत्पन्न होते. त्यामुळे एक परमाणु दुसऱ्या परमाणुशी जोडल्या जातो. दोन परमाणुंच्या संयोगाने 'कूण्युक' उत्पन्न होतो. पार्थिव शरीर (स्थूल शरीर) तयार होण्यासाठी जे

दोन परमाणु एकत्र येतात, ते पार्थिव परमाणु असतात. या प्रक्रियेत महत्त्वाचा मुद्दा असा की केवळ दोन सजातीय परमाणुच्या एकत्रीकरणाने कार्योत्पत्ति होऊ शकत नाही. त्यांच्या सोबत एखाद्या जलीय इ. परमाणुंचेही एकत्र येणे आवश्यक असते. म्हणूनच स्थूलभूत (पंचमहाभत), वासना आणि चेतन जीव सा तिघांच्या एकत्रीकरणाने सृष्टि निर्मिती शक्य होते. द्वेयणुकांचे परिमाण अणु असल्याने त्यापासून अणु परिमाणाचीच निर्मिती होते. म्हणून त्यापासून स्थूलपदार्थाच्या उत्पत्तीसाठी त्र्यणुक आणि चतुरणुक यांची निर्मिती आवश्यक ठरते. तीन द्वयणुक मिळून त्र्यसरेणु उत्पन्न होतात आणि चार त्र्यसरेणु मिळून चतुरणुकांची उत्पत्ती होते. याच क्रमाने अधिकाधिक परमाणुंच्या संयोगाने पुढे प्रमिवीची आणि अन्य स्थूल द्रव्यांची उत्पत्ती होते. अशाच प्रकारे जलीय, तेजस आणि वायवीय द्रव्यांचीही उत्पत्ती होते द्रव्य उत्पन्न झाल्यावर त्यात गुणांचीही उत्पत्ती होते. पृथ्वीजव इ. नऊ द्रव्य – हीच वैशेषिकांची सृष्टिप्रक्रिया आहे.

जगात उत्पन्न झालेल्या सर्वच वस्तू या जन्मलेल्या जीवांच्या भोगासाठी तयार होतात. आपल्या पूर्वजन्मात केलेल्या कर्मांच्या प्रभावाने जीव कोणत्या न कोणत्या योनीत जन्म घेतात. एखाद्या विशिष्ट प्रकारच्या कर्मांचा भोग करण्यासाठी जीव जनमाला येतात. त्याच भोगाच्या अनुकूल शरीर, देश, कुक इत्यादि त्याला मिळत जातात. ज्यावेळी ते विशिष्ट कर्म वा तो भोग संपूण जातो. त्यावेळी जीवाचा मृत्यु होतो.

सृष्टिलय – वैशेषिकांच्या मतानुसार, यष्टि म्हणजे काठीच्या प्रहाराने घटाच्या परमाणुत क्रिया उत्पन्न होते. त्यापासून घटाच्या द्वयणुकाच्या दोन परमाणुंमधील मग द्वयणुकाचा नाश होतो. त्र्यणुकाचा नाश होताना आधी तीन या संख्येचा नाश नंतर त्र्यखुकाचा नाश होतो. याच क्रमाने पुढे घटाचा ही नाश होतो.

वैशेषिक असे मानतात की कारणाच्या नाशाशिवाय कार्याचा नाश होतू नाही. म्हणुन सृष्टिप्रमाणेच संहारातही परमाणुंमध्ये क्रिया उत्पन्न होतो. परमाणु नित्य असल्याने त्याचा नाश होत नाही. परन्तु त्या परमांणुमधील संयोगाचा नाश होतो. त्यापासून परत द्वयुणुक रूपी कार्याचा त्र्यणुक आणि चतुरणुकाचा आणि अन्य कार्याचाही नाश होतो.

७.५ ईश्वर

वैशेषिक दर्शन ईश्वरवादी आहे. तथापि हे दर्शन निरीश्वरवादी असल्याचा आरोप केला जातो. वैशेषिक सूत्राात ईश्वराचा स्पष्ट उल्लेख नाही. परंतु केवळ अनुल्लेख हे निर्णयाक ठरू शकत नाही. वैशेषिक सूत्राात वेदाचे प्रामाण्य स्वीकारण्यात आले आहे.

वैदिक परंपरा ईश्वरवादी आहे हे लक्षात घेता वैशेषिक दर्शन ईश्वरवादी आहे. सूत्राात विस्ताराने मांडण्यात न आलेला हा विषय भाष्यकारांनी विस्ताराने मांडला आहे.

प्रशस्तपादाच्या पदार्थ धर्म संग्रहात 'ईश्वर' हाच सृष्टीचा निर्माता व संहारक म्हणून स्वीकारण्यात आले आहे. समान तंत्रा म्हणून ओळखले जाणारे न्यायदर्शन देखील ईश्वरवादीच आहे. उदयनचार्यानी न्याय कुसुमांजली ग्रंथात पूर्णपणे निरीश्वर वादाचे खंडन व ईश्वरवादाचा स्थापनेला वाहिलेली आहे.

७. ६ अविद्या

न्याय दर्शनात अन्य भारतीय दर्शनाप्रमाणे जीवनाचे (चरम) अंतिम लक्ष मोक्षाची प्राप्ती ही आहे. मोक्षाचे स्वरूप आणि त्याचे साधनाची चर्चा करण्याआधी काही संबंध जानणे आवश्यक आहे.

न्यायाच्या मतानुसार आत्मा, शरीर इंद्रिय आणि मन हे वेगळे आहे. परंतु अज्ञानाच्या कारणामुळे आत्मा शरीर इंद्रिय आणि मन आपल्याला (पार्थका) समजत नाही याच्याउलट ते शरीर, इंद्रिय आणि मन याला आपले अंग समजू लागतो यालाच बन्धन असे म्हणतात.

१) अनात्म तत्त्वाला आत्मा समजणे.

२) क्षणिक वस्तुला स्थायी समजणे.

३) दु:खाला सुळा समजणे.
४) अप्रिय वस्तुला प्रिय समजणे.
५) कर्म आणि कर्मकाळाच निषेध करणे.
६) अपवर्ग संबंधात सन्देह करणे.

बन्धनाच्या अवस्थेमध्ये आत्म्याला संसारिक दु:खाच्या अधीन राहावे लागते. बंधनाच्या अवस्थेत आत्म्याला निरंतर जन्म ग्रहण करावा लागतो. दु:ख सहन करणे तसेच पुन्हा जन्म घेणे हे बंधन आहे. बंधनाचा अंत मोक्ष आहे.

नैयायिक व वैशेषिक यांच्या मतानुसार मोक्ष दु:खाची पूर्ण निषेध अवस्था आहे.

याच्या मतानुसार मोक्ष ही एक अशी अवस्था आहे ज्यामध्ये आत्म्याचा केवळ दु:खाचा अंत होत नाही तर सुखाचा पण अंत होणे.

अज्ञानाचा नाश ज्ञानाच्या तत्त्वाद्वारे संभव आहे तत्त्वज्ञाना झाल्यावर मिथ्याज्ञान स्मत: निवृत्त होतो जसे दोरीच्या ज्ञानाने सापाचे ज्ञान स्वत: निवृत्त होते.

शरीराला आत्मा समजणे मिथ्या ज्ञान आहे या मिथ्या ज्ञानाचा नाश तेव्हाच होतो जेव्हा आत्मा स्वत:ला शरिराचे इंद्रिय आणि मन यापासून वेगळे समजतो याकरीता तत्त्व ज्ञानाला समजतो आवश्यक आहे.

मोक्ष मिळविण्याकरीता न्याय-दर्शनात श्रवण, मनन, निदिध्यासन यावर जोर दिलेला आहे.

७.७ अपेक्षित प्रश्न

१. वैशेषिकांचा परमाणुवाद स्पष्ट करा.
२. वैशेषिकांचा सृष्टिविचार स्पष्ट करा
३. वैशेषिकांचे सप्त पदार्थ विशद करा
४. वैशेषिकांची आत्मसंकल्पना मांडा

७.८ संदर्भग्रंथ :-

१. भारतीय तत्त्वज्ञान - श्रीनिवास दिक्षित, फाडके प्रकाशन.
२. इनसायक्लोपिडिया इन इंडियन फिलॉसॉफी - मोतीलाल बनारसीदास, न्यु दिल्ली.
३. सर्वदर्शन संग्रह - चौखंबा संस्कृत संस्था, वाराणसी.

८. पूर्वमीमांसादर्शन

८.१ प्रस्तावना

मीमांसा दर्शन सहा हिंदू दर्शनांपैकी एक आहे. पूर्वमीमांसा असेही याचे नाव प्रसिद्ध आहे. पूर्वमीमांसेत धर्माचा विचार मुख्य असल्याने हिचा 'धर्ममीमांसा' अथवा धर्मजिज्ञासा, असेही म्हणतात. यात कर्म प्राधान्य असल्याने 'कर्मकाण्ड' नावानेही या दर्शनाचा उल्लेख केला जातो. या धर्म दर्शनाचा आद्यग्रंथ जैमिनि महर्षि राचेन 'मीमांसासूत्र' असल्याने यालाच 'जैमिनीयमीमांसा' असेही नाव पडले. 'आदर्शदक्षणी' हे देखील याच दर्शनाचे अन्य नाव आहे.

यज्ञीस परांपरांचा विकास मीमांसा दर्शनाच्या नावाने मांडण्यात आला. हा विकास मांडण्याच्या आला. हा विकास मांडण्याच्या उद्देशने तसेच, यज्ञाच्या विविध पद्धतींना शास्त्रीयता आणि स्थायित्व प्रदान करण्याच्या हेतुने त्याला दर्शनिकत्व सिद्ध करून एक नवा शास्त्रप्रवाह अस्तित्वात आला त्याचेच नाव मीमांसादर्शन असे आहे.

मीमांसा शब्दाचा अर्थ –

पाणिनीय व्याकरणानुसार 'मान' धातुला सन् प्रत्यथ लावल्याने मीमांसा शब्द तयार होतो. हा मान धातु पूजा आणि विचार या दोन्ही अर्थांनी प्रयुक्त होतो. महर्षि काल्यायन या धातुला लागणाऱ्या 'सन' प्रत्ययामुळे 'मानेर्जिज्ञासायात्म्' (३-१-६) असे म्हणून मीमांसा शब्दाचा अर्थ जिज्ञासा असल्याचे सांगतात. परंतु संस्कृत विज्ञान मात्र मीमांसा शब्दाचा अर्थ 'विचार' असा करतात.

पक्षपतिदक्षांच्या घेऊन वेदवाक्यांमध्ये निर्णीलेल्या अर्थाचा विचार मीमांसाशास्त्रात केला जातो. हा विचार पूर्वापार परंपरेने चालत आला आहे. परंतु आजपासून अंदाजे प्रांचह्यार वर्षांपूर्वी कृष्ण कैपायनांचे शिष्य असलेल्या जैमिनी महर्षिंनी यज्ञविषयक सर्व वेदावाक्यार्थांचे संकलन सूत्ररूपात केले. या सूत्र ग्रंथात पूर्वपक्ष आणि सिद्धान्तपक्ष रूपाने बादरायण, बादरि, आश्मरभ्य इ. महर्षिचा उवेरज केलेला दिसतो. पुढे त्यातील विचारांचा भाष्य आणि वार्तिक ग्रंथांमध्ये विस्ताराने विचार केला गेला.

मीमांसा दर्शन सर्वच दर्शनाचे सहयोगीदर्शन असल्याचे सिद्ध झाले आहे. कारण सर्वच दर्शनिक विषयांचे बीज सूत्ररूपाने जैमिनीय ग्रंथात सापडते. उदा. सत्यंप्रयोगे पुरूषस्येंद्रियाणां बुद्धि जन्मतत् प्रत्यक्षम्। (जै.ध.मी.सू. १.१.४)

कुमारिल भट्टांनी त्यांच्या भाट्टपीपिका ग्रंथात बुद्धि शब्दाचा ज्ञान (प्रमिति) प्रमाता, प्रमेय आणि प्रमाण असे अर्थ सांगितले आहेत.

वृत्तिकारांनी तस्य निमित्त परिष्टि पर्यंतच्या तीन सूत्रांमध्ये प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द, अर्थापलि, आणि अनुपलद्धि प्रमाणांचे विस्तृत विवेचन केलेले दिसते.

मीमांसा दर्शनात भारताचे प्राणभूत असलेल्या वर्णाश्रम व्यवस्था, आधानाकि, अश्वमेधयज्ञाडिंच्या अनुष्ठानांचे विवेचन करण्यात आले आहे.

धर्माचरणाचे साक्षात फलवेला आणि कर्मकांडाचे कष्टाचे पालन करणाऱ्या धर्मजिज्ञासूच्याही मीमांसा दर्शनाचे ग्रंथ पथप्रदर्शक ठरतात.

मीमांसा दशन सोळा अध्यायांचे आहे. ज्यातील प्रथम बारा अध्याय क्रमबद्ध आहेत. शास्त्र संगति, अध्यायसंगीत पादसंगति आणि अधिकारिसंगतीयांनी ते युक्त आहेत. या बारा अध्यायात न उल्लेखिलेले विषय उर्वरित चार अध्यापात वर्णिले आहेत. म्हणून आजही कारतात. द्वाराशाध्यायी मीमांसेचाच पाठ सर्वत्र होतो.

काही विद्वानांच्या मते मीमांसेशिवाय वाक्यार्थाचा निर्णय करणे कठिन आहे. कारण की विशिष्ट वैदिक मंत्र अथवा श्रुति उपस्थित अर्थात प्रमाण आहे अथवा अन्य अर्थ सांगण्यात प्रमाण आहे असा प्रश्न निर्माण झाल्यास वाक्यार्थाचा निर्णय करण्यासाठी मीमांसाशास्त्र उपयोगी ठरते.

धर्मज्ञानासाठी परस्परविरोधरहित असणाऱ्या वैदिक मंत्राच्या अर्थाचा विचार म्हणजेच मीमांसा होय.

धर्माख्यं विषयं वक्तुं मीमांसायाः प्रयोजनम्।

म्हणून असे वाक्य प्रसिद्ध आहे.

या दर्शनात प्राप्ताप्राप्त विवेक न्यायाने अथवा अलग्धदघ न्यायाने उद्देश्य विधेय भावाचा विचार केल्याने वेदार्धवाक्याचा निर्णय होतो आणि त्याद्वारे कर्तव्याकर्तव्याचे ज्ञान होते. म्हणून मीमांसाशास्त्राचे अध्ययन महत्त्वाचे आहे आणि असे धर्म ज्ञान मिळवून देणे हे मीमांसा शास्त्राचे प्रयोजन आहे.

याला पूर्वमीमांसा असे नाव देण्याचे एक कारण म्हणजे पूर्व शब्दाचा अर्थ आधी अर्थात् कर्मकाण्ड मनुष्याची प्रथम धर्म आहे. ज्ञानकाण्डाचा अधिकार त्यानंतर प्राप्त होतो 'अथातो धर्मजिज्ञासा।' यासूत्राने जैमिनी महर्षि याची सुरूवात करतात म्हणून दर्शनशास्त्रातले पहिले सूत्र मनुष्याच्या इच्छेचे प्रतीक आहे.

या मीमांसासूत्रात ज्ञानाच्या उपलब्धिची सहा साधने सांगितली आहेत. ती प्रत्यक्ष अनुमान, उपमान, शब्द, अर्थापलि आणि अनुपलब्धी अथ्रत आहेत.

मीमांसा दर्शनानुसार वेद अपौसणेय आणि नित्य आहेत, सर्वश्रेष्ठ आहेत. आणि वेदप्रतिपादित अर्थालाच धर्म असे म्हणतात. मीमांसाकांचा एक विशिष्ट विचार असा आहे की, सर्वच कर्मे ही फळाच्या उद्देशाने केली जातात. फळाची प्राप्ती कर्माद्वारेच हाते म्हणून मीमांसाशास्त्रात ईश्वरापेक्षाही कर्मलाच प्राधान्य दिल्या गेले आहे. नैयायिक शब्दाला अनित्य मानत असले तरी मीमांसक अनित्य मानतात. सांख्य आणि मीमांसा ही दोन्ही अनीश्वरवादी परंतु वेदांचे प्रमाण मानणारी दर्शने आहेत. दोघांमध्ये फरक हा की मीमांसक वेदांना नित्य आणि कल्पान्तातही नष्ट न घेणारे म्हणतात.

८.२ उद्देश

पूर्वमीमांसेचा परिचय करून देणे.

पूर्वमीमांसेतील प्राथमिकतत्त्वांची ओळख करून देणे.

८.३ जीव

प्रभाकर मिश्र व कुमारिल भट्ट या दोन्ही गीमांयकांनी आत्माचे वर्णन जीत या अर्थाने द्वेश आहे. दोघांच्याही मतानुसार अलग हा कमाल ज्ञाता नसुन द्रव्याप्रमाणे जड पदार्थ आहे. त्याच्यानुसार आत्मा उनित आहे. अलग हा विस, अर्वगत, विभु व व्यापक द्रव्य आहे जो ज्ञानाचे आश्रयस्थान आहे. आत्मा हा ज्ञाता कर्ता आणि भोक्ता आहे. आत्मा हा शरीर, इन्द्रिय, मन व बुद्धी यांच्यापासुन वेगळा आहे. आत्मा हा भोक्ता आहे, शरीर हे भोगायतन आहे, इन्द्रिये ही भोगआहान आहेत तर बाह्यपदार्थ आणि मनोभाव हे भोग्य विषय आहेत.

ज्ञान हे आत्माचे स्वरूप नाही, ज्ञान हे आत्म्याचा धर्म ही नाही. आत्मा हे जड द्रव्य असुन ते ज्ञान या गुणाचे आश्रयस्थान आहे. आतमाच्या मोक्षावस्थेमध्ये धर्म अधर्म यांची समाप्ति होते. त्यामुळे शरीर इन्छ्रिय इत्यादि संबंधांचा आत्यन्तिक विलय होऊन जातो. म्हणुन गोआवस्थेत आत्म्यामध्ये ज्ञान, सुख, दुःख, प्रयत्न, इच्छा इत्यादी गुण उत्पन्न होत नाहीत.

कुमाहिलचे मत नैयायिक व प्रभाकर यांच्यापेक्षा वेगळे आहे. कुमारिल ज्ञानाला आत्म्याचा परिणाम अथवा क्रिया मानतो. या क्रियेद्वारे आत्मा पदार्थाना जाणुन घेतो. जैनमता प्रमाणेच कुमरिल देखिल आत्म्याला नित्य, अनित्य, भेद अभेदरूप, चिडअचिड रूप आणि द्रव्य तसेच गुण-कर्म रूप मानतो. द्रव्यरूपात हा आत्मा नित्य, अभेदात्मक, अचिद्ररूप असतो तर गुण-कर्माच्या रूपात हा आत्मा अनित्य, भेदात्मक व चिद्ररूप असतो. अशा प्रकारे कुमारिल आत्म्याला चिद्र-अचिद्ररूप अथवा जड बोधात्मक मानतो.आत्मा हा ज्ञानशक्ति स्वभाव असतो.

नैयायिक व प्रभाकर यांच्या प्रमाणेच कुमारिल देखिल मोक्षानस्थेत आत्म्यामध्ये सुपुप्रिप्रमाणे ज्ञान सुख इत्यादींची स्थिती मानत नाही. कारण त्यावेळी आत्मा हा शुद्ध द्रव्यरूप असतो. तसेच शरीर इन्द्रिय इत्यादि संबंधांचा विलय झाल्यामुळे आत्म्याचा गुण व क्रियेसोबतदेखिल संबंध राहत नाही. पण त्याचा ज्ञानशास्त्रेस्वभाव तसाच राहतो.

८.४ जगत

मीमांसेला बहुत्वादी अस्तुवाद असे म्हटले आहे. या जगातीत जड पदार्थ तसेच बथ व मुक्त सर्व जीवात्मे. हे सर्व सत्यच आहेत. या जगताची निर्मिती होत नाही तसेच नाशही होत नाही. जगतातील विभिन्न पदार्थ, व्यक्ती हे येतात–जातात अथवा बदलत राहतात. पण हे जगत चालूच राहते.

काही मीमांसकांनी जगताला परमाणुसंघात निर्मित मानले आहे तर कुमारिलला परमाणुवादाची आवश्यकता वाटत नाही. प्रभाकरने आठ पदार्थ मानले आहेत. द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, परतन्यता, शक्ति, सादृश्य आणि संख्या प्रभाकरचे द्रव्य, गुण व कर्म याचे वर्णन वैशेषिका प्रमाणेच आहेत. सामान्य या पदार्थाची सता व्यक्तींपेक्षा वेगळी मानली गेली नाही. सामान्य हे व्यक्तींमध्ये राहते. परतन्त्रता हा पदार्थ समवाय सारखाच सामान्य आणि व्यक्तीमधील संबंध आहे. परंतु प्रभाकरने चा संबंधाला नित्य मानले नाही. कुमारिलने पाच पदार्थ मानले आहेत. द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य आणि अभाष हे ते पाच पदार्थ आहेत.

८.५ ईश्वर

आपदेव व त्यौगाक्षी भास्कर या मीमांसकांना वगळता मीमांसेमध्ये ईश्वराला काहीच स्थान नाही. मीमांसा हे निरीश्वरवादी दर्शन आहे. मीमांयेने वेदप्रमाणे माणले आहे. ते वेदांना नित्यमानतात पण या वेदांच्या कोणी कर्ता अथवा रचत्रिता मानत नाहीत. म्हणुनच ते वेदांना अपौरूषेय म्हणतात. आणि हे वेद म्हणजे स्वतःच प्रमाण आहेत असे ते मानतात. वेदांतील विधिवाक्यांनाच ते धर्म साधन मानतात.

८.६ अविद्या

प्रत्येक दर्शनिक संप्रदायांनी यथार्थ ज्ञानाचे (श्रमा) व अयथार्थ ज्ञानाचे (भ्रमाचे अथवा मिथ्याज्ञानाचे) वर्णन केले आहे. दार्शनिक संप्रदायांचे तात्त्विक स्वरूप समजण्यासाठी त्या संप्रदायांनी केलेल्या मिथ्याज्ञानाचे विवेचन महत्त्वाचे ठरते. मिथ्याज्ञानाच्या अथवा अविद्येच्या विवेचनालाच मीमांसकांनी ख्यातिवाद असे म्हटले आहे.

प्रभाकराचे अख्यातिवाद –

प्रभाकर हा कट्टर वस्तुवादी अख्यातिवाद असे म्हटले आहे. ख्याति म्हणजे मिथ्याज्ञान तर अख्याति म्हणजे मिथ्याज्ञानाचे अस्तित्वच नसणे प्रभाकरांनुसार ज्ञान हे स्वतःप्रमाण तसेच यथार्थ असते. त्याच्या मतानुसार ज्ञान हे अप्रामाणिक अथवा मिथ्याज्ञान असूच शकत नाही. प्रभाकर हा मिथ्याज्ञानाला स्वीकारतच नाही. तर तो मिथ्याज्ञनाला आंशिक आणि अपूर्ण ज्ञान मानतो. त्याच्या मतानुसार यथार्थ ज्ञान (प्रमा) हे समग्र ज्ञान आहे तर अयथार्थ ज्ञान (भ्रम) हे आंशिक व अपूर्ण ज्ञान आहे.

जेव्हा एखाद्या वस्तुचे ज्ञान होते तेव्हा त्याच्या गुणधर्माचेही ज्ञान होते. वस्तुमध्ये त्याचे गुणधर्म राहतातच वस्तु ही विशेष्य असते तर गुणधर्म ही विशेषण असतात. उदाहरणार्थ शिवला ही वस्तु आहे व त्याचा शुभ्ररंग हा त्याचा गुणधर्म आहे. शिंपल्याचे यथार्थ ज्ञान हे त्याच्या गुणधर्मासहित झालेले समग्र ज्ञान. पण जेव्हा नदीतटावर अथवा सागरतटावर दूर पडलेला शिंपला चांदीप्रमाणे चमकतो तेव्हा ती चांदीच आहे असा भ्रम निर्माण होतो. प्रभाकर मात्र या भ्रमाला मिथ्याज्ञान मानत नसुन ते अपूर्ण ज्ञान आहे असे मानतो. येथे शिंपला ही वस्तु आहे व शुभ्रत्व त्यांचा गुणधर्म आहे चांदी ही दुसरी वस्तु आहे आणि चमकणे हा त्याचा गुणधर्म आहे. शिंपल्यात जेव्हा चांदी दिसते तेव्हा तेथे वास्तविक चांदी नसुन चांदीच्या तोलाल गुणधर्माच ज्ञान होत आहे जे अपूर्ण ज्ञान आहे. या उदाहरणात शिंपल्याच्या केवळ द्रव्यांशाचे ज्ञान आहे. पण त्याच्या गुणधर्माचे ज्ञान नाही. चांदीच्या गुणधर्माचे ज्ञान आहे पण चांदीच्या द्रव्यांशाचे ज्ञान नाही. त्यामुळे शिंपल्याच्या द्रव्यांशाचे ज्ञान व चांदीच्या गुणधर्माचे ज्ञान हे दोन्हीही ज्ञान आपल्या आहाल्या अंशांमध्ये सत्यच आहेत पण ते अपूर्ण आहेत. शिंपल्यात चांदीचे गुणधर्म हे पुर्वानुभवाच्या चांदीच्या स्मृतिमुळे होते. स्मृतितील चांदीचे गुणधर्म स्मृतिप्रमोषामुळे शिंपल्यात दिसू लागतात. येथे केवळ शिंपल्याच्या द्रव्यांशाचे प्रत्यक्ष व चांदीचे स्मृतिद्यान होते. म्हणुन भ्रम हे आंशिक ज्ञान आहे ते मिथ्याज्ञान नाही. दोन आंशिक

ज्ञानातील भेट न समजल्याने अज्ञान होते पण निथ्याज्ञान होत नाही.

कुमारिलाचे विपरितख्यातिवाद –

खातिवादावर मुमारिलचे मत हे विपरितख्यातिवाद म्हणुन ओळखले जाते. कुमारिलाचे मत हे प्रभाकर पेक्षा भिन्न आहे. कुमारिल नुसार भ्रम हा केवळ अज्ञान नाही तर तो अन्यथाग्रहण अथवा विपरीत ग्रहण आहे. भ्रम हे एकज्ञान आहे ते अपूर्ण ज्ञान नाही.

शिंपल्यामध्ये जेव्हा चांदी दिसू लागते तेव्हा शुभ्रत्व इत्यादि गुणधर्म रहित शिंपल्याचा अनुभव येतो व द्रव्यांश रहित चांदीच्या गुणधर्माचे स्मरण होते. येथे दृश्यमान शिंपला व स्मर्यमान चांदी यांमधील भेदाचे ज्ञान होत नाही. हे दोन्हीही आंशिक ज्ञानच आहे असे कुमाटिल मानतो, पण भ्रमामध्ये हे दोन्हीही ज्ञान एकच होतात असे त्याचे मत आहे. शिपल्यामध्ये चांदीचे ज्ञान हे अन्यथाज्ञान आहे. यालाच कुमारिल विपरित ज्ञान असे म्हणतो. कुमारिलच्या या मतालाच विपरित ख्याति असे म्हटले आहे.

८.७ अपेक्षित प्रश्न

१. पूर्वमीमांसेनुसार जगत् संकल्पना

२. पूर्वमीमांसेनुसार ईश्वर विचार

३. पूर्वमीमांसेनुसार अविद्या विचार

४. पूर्वमीमांसेनुसार जीव विचार स्पष्ट करा

८.८ संदर्भग्रंथ :–

१. भारतीय तत्त्वज्ञान – श्रीनिवास दिक्षित, फाडके प्रकाशन.

२. इनसायक्लोपिडिया इन इंडियन फिलॉसॉफी – मोतीलाल बनारसीदास, न्यु दिल्ली.

३. सर्वदर्शन संग्रह – चौखंबा संस्कृत संस्था, वाराणसी.

९. उत्तरमीमांसा

९.१ प्रस्तावना –

उत्तरमीमांसा वेदान्त दर्शन म्हणविल्या जाते. संपूर्ण वेदांचा निष्कर्ष म्हणून जे सांगता येईल, त्याला वेदांत म्हणावयाचे किंवा वेदांच्या अंतिम भागात म्हणजे उपनिषदात येणारे जे तत्त्वज्ञान त्याला वेदांत म्हणतात. या वेदान्त दर्शनाचे उगमस्थान म्हणजे प्रस्थानत्रयी आहे. उपनिषद्, भगवद्‌गीता व ब्रह्मसूत्रे या तीन ग्रंथांना वेदान्ताची प्रस्थानत्रयी असे म्हंटल्या जाते. या प्रस्थानत्रयींवर वेगवेगळ्या आचार्यांनी भाष्ये लिहिली. त्यांच्या भाष्यात मतभिन्नता दिसून येत. त्या आचार्यांपैकी काही प्रमुख आचार्य व त्यांचे संप्रदाय खालील प्रमाणे आहेत.

१) श्रीमद् आद्यशंकराचार्य (ख्रि. ७८८ ते ८२०) केवलाद्वैतवाद

२) श्रीमद्रामानुजाचार्य (ख्रि १०५६ ते ११३७) विशिष्टाद्वैतवाद

३) श्री मध्वाचार्य (ख्रि. ११९९ ते १२७८) द्वैतवाद

४) श्री वल्लभाचार्य (ख्रि. १४८१ ते १५३३) शुद्धाद्वैतवाद

५) श्री निंबार्काचार्य (१३ वे शतक) द्वैताद्वैतवाद

या सर्व मतांपैकी आद्य शंकराचार्यांचे मत अधिक लोकमान्य झाले. त्यांच्या अद्वैतवेदान्त मताला सर्वाधिक मान्यता मिळाली, ज्यामुळे जनमानसात तत्त्वज्ञान म्हणजे वेदान्त व वेदान्त म्हणजे अद्वैतवेदान्त अशी धारणा झाली.

वास्तविक पाहता वेदान्तदर्शनाचे प्रवर्तक आचार्य बादरायण व्यास हे होत. वर सांगितल्याप्रमाणे प्रस्थानत्रयीवर आधारलेले वेदान्त दर्शन उपनिषद्, भगवद्‌गीता व बादरायणव्यास कृत ब्रह्मसूत्रांच्या अध्ययनाचाच परिपाक आहे. पण त्यातून जशी अनेक मतं निर्माण झाली तसंच विलक्षण बुद्धिमत्ता, अलौकिक ज्ञान संपन्नता व स्वानुभव यातून स्वतःचे अद्वैतवेदाचे मत जगात प्रस्थापित करणाऱ्या आद्यशंकराचार्यांचे श्रेय अतुलनीय आहे. या पुस्तकात आपण आद्यशंकराचार्यांच्या केवलाद्वैत मताचाच अभ्यास करणार आहोत.

९.२ उद्देश –

उत्तरमीमांसेचा परिचय करून देणे.

उत्तरमीमांसेतील प्राथमिकतत्त्वांची ओळख करून देणे.

९.३ केवलाद्वैतमतानुसार जीव विचार –

केवलाद्वैतमताचे मुख्य सिद्धान्त एका वाक्यात सांगितले आहेत. ‘ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः याठिकाणी जीव ब्रह्मच आहे तभ्दिन्न म्हणजे ब्रह्माहून वेगळा कुणी नाही असे सांगितले आहे. वास्तविक पाहता जीव किंवा आत्मा व ब्रह्म ही एकाच तत्त्वाची दोन नावे आहेत. आत्माच केवळ एकमात्र सत्य आहे. आत्म्याचेच अस्तित्त्व आहे बाकी संपूर्ण विश्व केवळ व्यावहारिक पातळीवरच सत्य आहे. आत्म्याची सत्त मात्र पारमार्थिक आहे.

आत्मा स्वयंसिद्ध आहे. प्रत्येकाच्या ठायी आत्मा आहे व म्हणूनच त्याला ‘मी आहे’ ही जाणीव आहे. पण मी म्हणत असतांना शरीर, ज्ञानेन्द्रिय, बुद्धी, मन नेमका काय मी द्वारे निर्देशित होतं? हा प्रश्न आहे. अर्थात मी लठ्ठ आहे, मी आंधळा आहे, मी लंगडा आहे. असा शब्द प्रयोग आपण करतो. त्यावेळी मी लठ्ठ आहे म्हणत असतांना शरीराचा निर्देश करून मी चा प्रयोग होतो, मी आंधळा आहे म्हणतांना ज्ञानेन्द्रियाला उद्देशून मी चा प्रयोग होतो, मी बुद्धिमान आहे असे म्हणतांना बुद्धिला उद्देशून तर मी सुखी किंवा दुःखी आहे असे म्हणतांना मनाला उद्देशून ‘मी’ चा प्रयोग होतो. यावरून एक गोष्ट लक्षात येते ती अशी कि, या सर्व प्रयोगांच्या वेळी एकच चैतन्य सामान्यपणे शरीरांतर्गत आहे. तेच चैतन्य मी द्वारे खऱ्या अर्थाने निर्दिष्ट होते. दैनंदिन जीवनात आपल्याला तीन शरीरिक अवस्थांचा अनुभव येत असतो – १) जागृत अवस्था, २) स्वप्न अवस्था, ३) सुषुप्ती अवस्था.

जागृत अवस्थेत आपली ज्ञानेन्द्रिय (डोळ, कान, नाक, त्वचा व जीभ) कर्मेन्द्रिय (वाणी, पाय, हात, गुद

व जननेन्द्रिय) तसेच मन व बुद्धी कार्यरत असतात. स्वप्नावस्थेत ज्ञानेन्द्रिय व कर्मेन्द्रिय जरी कार्यरत नसले तरी मन कार्यरत असते. सुषुप्ती अवस्था म्हणजे गाढ झोपेची अवस्था. या अवस्थेमध्ये ज्ञानेन्द्रिय, कर्मेन्द्रिय, मन बुद्धी काहीच कार्यरत नसतात पण तरीही गाढ झोपेतून उठल्यावर, 'मला छान उत्साही वाटतंय, इतकी छान झोप झाली, काही कळलंच नाही' असा अनुभव येतो. याचा अर्थ वर सांगितलेल्या तिनही अवस्थामध्ये एकच चैतन्य अनुभव घेत असतं. हे चैतन्यच स्थायी आहे. या चैतन्याची शरीराच्या अवस्थांनुसार वेगेवेगळी नावे आहेत. तसेच व्यष्टी व समष्टीच्या दृष्टीनेही वेगवेगळी नावे आहेत.

व्यष्टी म्हणजे एकाचा विचार व समष्टी म्हणजे अनेकाचा विचार. अगदी सरळ-सोपा अर्थ उदाहरणानुसार सांगता येईल. उदा. एक झाड म्हणजे याला व्यष्टी म्हणतात तर अनेक झाडांचे वन याला समष्टी असे म्हणतात. आता सर्व प्राणीमात्रांमध्ये असलेल्या आत्मतत्त्वाचा व्यष्टी व समष्टी अश्या विचाराने वेगवेगळी नावे कशी आहेत ते पाहूया -

शरीराच्या अवस्था	**आत्मतत्त्वाचे व्यष्टीनाव**	**आत्मतत्त्वाचे समष्टीनाव**
जागृत अवस्था	विश्व	वैश्वानर
स्वप्न अवस्था	तैजस	हिरण्यगर्भ
सुषुप्ती अवस्था	प्राज्ञ	ईश्वर

अश्याप्रकारे एकाच चैतन्याची ही वेगवेगली नावे आहेत.

शरीररूपी उपाधीने ग्रस्त तो जीव/आत्मा व कुठलीही उपाधी नसलेले ते ब्रह्म. ब्रह्म एकमेवाद्वितीय आहे. अर्थात एक आणि अद्वितीय म्हणजे त्याच्यासारखं दुसरं नसलेलं तत्त्व. ब्रह्म, नित्य, शुद्ध, बुद्ध, मुक्त स्वरूपाचे आहे. नित्य म्हणजे ज्याचा कधी अभाव नसतो, जे कधी नाश पावत नाही असे शुद्ध याचा अर्थ मनुष्य जे काही चांगले-वाईट कर्म करतो त्याचे दोष/लेप शरीराला लागतात.पण ब्रह्मतत्त्व अकाय आहे अर्थात शरीररहित आहे, निर्लेप आहे म्हणून त्याला कुठलेही दोष/लेप लागत नसल्याने ते शुद्ध आहे. 'बुद्ध' म्हणजे स्वतः ज्ञानस्वरूप आहे. व मुक्त याचा अर्थ ज्याला कुठलेही बंधन नाही. बंधन शरीराला असतं पण ब्रह्मतत्त्व अशरीरी असल्यामुळे त्याला बंधन नाही ते मुक्त आहे.

असे हे नित्य, शुद्ध, बुद्ध, मुक्त ब्रह्म तत्त्वाचे स्वरूप आहे पण मग आत्मा/जीव का बंधनात असल्यासारखा वाटतो ते तेत्तिरीय उपनिषदाच्या आधारे स्पष्ट करून दाखविता येते - शरीरात बंधनग्रस्त असलेल्या जीवावर एकावर एक अशी पाच आवरणे आहेत. या आवरण किंवा कोशांसह आत्म्याचा ज्यावेळी विचार करतो त्यावेळी त्याला जीव म्हणता येईल.

आकृतीत दाखविल्याप्रमाणे सगळ्यात बाहेरच्या कोशास अन्नमय कोश असे म्हणतात. अन्नमय कोश म्हणजे आपले भौतिक शरीर मी स्थूल आहे, कृश आहे असे शब्दप्रयोग आपण ज्या स्थूल देहासाठी किंवा कृशदेहासाठी करतो तो देह म्हणजे अन्नमय कोश. अन्नमय कोशाच्या आत प्राणमय कोश असतो. ज्या वायूरूप शक्तीच्या बळावर शरीरात स्पंदनादि कार्ये होतात व शरीर कार्यक्षम राहत ती वायुरूप शक्ति म्हणजे प्राणमयकोश मी बहिरा आहे. मी डोळस आहे इत्यादि शब्दप्रयोग आपण इंद्रीयाकडे निर्देश करून म्हणतो तेव्हा आपण इंद्रियांना आत्मा समर्जत असतो ते चुकीचं आहे या प्राणमयकोशांच्या आत मनोमयकोश असतो मनोमयकोश म्हणजे अंतःकरण वृत्ति, संकल्प करणे, विकल्प करणे, सुख-दुःखादींचा अनुभव घेणे हे मनोमयकोशात घडते जेव्हा आपण मी सुखी आहे किंवा दुःखी आहे असे शब्दप्रयोग करतो तेव्हा आपण मनाला आत्मा समजत असतो पण खरा मी (म्हणजे आत्मा) त्याहून वेगळा असतो मनोमयकोशाच्या आत विज्ञानमयकोश असतो. विज्ञान याचा अर्थ विषयाचा आकार घेतलेली चित्त वृत्ती त्या चित्तवृत्तिहून आत्मा वेगळा असतो विज्ञान मयकोशाच्या आत आनंदमयकोश असतो. आनंदमयकोश म्हणजे आत्म्याचा स्वरूपानंद नव्हे. आनंदमयकोश हे देखिल आत्म्याचे आवरण होय. म्हणजे केवळ कोश आहे या सर्व पाचही कोशाच्या आत आत्मा राहातो हा आत्मा साक्षीरूप आहे अर्थात शरीराद्वारे घेण्यात येणाऱ्या अनुभवांचा व

केल्याजाणाऱ्या व्यवहाराचा साक्षी आहे. आनंद हेच त्याचे स्वरूप आहे.

हा साक्षीभूत आत्मा म्हणजेच ब्रह्म होय. ब्रह्म हेच एकमेव सत्य आहे. अर्थात ब्रह्माचेच केवळ अस्तित्व असते.

आत्माच केवळ सत्य असतांना किंवा त्याचेच केवळ अस्तित्व असतांना जीव हा विचार कसा उभ्दवतो त्याचे उत्तर वेदान्तात सांगितले आहे कि आत्मा हा वास्तविक एक आहे व कोशरहित आहे, असे असतांनाही उपाधिमुळे आत्म्याला जीवत्व प्राप्त होते. उपाधि म्हणजे जसे स्फटिक पारदर्शक असते स्फटिकाशेजारी जर लालफूल ठेवले तर स्फटिक लाल रंगाचे दिसते. वास्तविक पाहता स्फटिकाचा रंग बदलत नाही, पण ते तसे दिसते. याठिकाणी लाल रंगाचे फूल ही उपाधी असते. तिच्यामुळे स्फटिक लाल नसतानाही लाल दिसते. तसेच आत्म्याचे स्वरूप वास्तविक पाहता कोशरहित, कशानेही मर्यादित नसलेले असे असूनही पाच कोशांद्वारे/अंतःकरणाद्वारे/चित्त किंवा अहंकाराद्वारे मर्यादित असलेले असे भासते म्हणजेच कोश/अंतःकरण/ चित्त किंवा अहंकार या उपाधी आहेत, कारण यांच्यामुळे मर्यादित स्वरूपाचा किंवा संसारी नसलेलाही आत्मा त्यासारख भासतो.

किंवा उपाधी समजून घेण्याकरिता घटाकाश व महाकाशाचे उदाहरणही घेतल्या जाऊ शकते. आत्मा हा आकाशासारखा असतो. आकाश जसे अखंड व एकच असते तसंच आत्माही असतो. एकच असूनही आकाशाला आपण घटाकाश, महाकाश अर्थात रिकाम्या घटातील आकाश घटाकाश व मठातील आकाशाला मठाकाश म्हणतो. घट व मठ या उपाधींमुळे आकाशाचे भाग होत नाही व घट फुटल्यावर त्यातील आकाश मूळ आकाशात जातांनाही दिसत नाही किंवा मठ पाडल्यावर मठातील आकाश तिथून जाताना दिसत नाही. मूळ आकाश एकच आहे घट व मठ या उपाधी आल्याने किंवा गेल्याने त्या मूळ आकाशात काही फरक पडत नाही तसंच आत्मा केवळ एक असतानाही उपाधिमुळे भिन्न वाटतो, मर्यादित वाटतो. अश्याप्रकारे अद्वैत वेदान्त दर्शनात आत्म्याचे स्वरूप सांगितले आहे.

९.४ अद्वैतवेदान्त दर्शनानुसार जगताचे स्वरूप –

अद्वैतवेदान्ताचा सिद्धान्त सांगणाऱ्या श्लोकांशातून जगताचे स्वरूप स्पष्ट होते. तो श्लोकांश असा आहे.

'ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः।।'

याठिकाणी 'जगन्मिथ्या' असे म्हटले आहे. त्यातून जगताला मिथ्या मानले आहे हे स्पष्ट होते. या दर्शनात ब्रह्माचेच केवळ अस्तित्त्व मानले आहे व त्याव्यतिरिक्त कशाचेच अस्तित्त्व मानलेले नाही. अद्वैतवेदान्तमत स्थापन करत असतांना श्रीशंकराचार्यांनी अस्तित्त्व नसलेल्या जगाचा आपल्याला अनुभव कसा येतो हे विवर्तवादाच्या आधारे स्पष्ट करून दाखविले आहे. 'विवर्तवाद' या सिद्धान्ताची व्याख्या 'अतत्त्वतः अन्यथा प्रथा विवर्त इति उदीरितः' अशी आहे. याचा अर्थ.

उदा. दोरीवर सर्पाचा आभास होणे. दोरी सापात परिवर्तित न होताही अंधारामुळे सापासारखी दिसते. म्हणजे तत्त्वतः तिच्यात कुठलाही बदल न होताही ती सापासारखी वाटते व साप वाटल्याने त्याच्या भीतिपोटी घाबरणे, घसा कोरडा होणे, घाम फुटणे, हातपाय थरथरणे इ. प्रतिक्रिया घडतात. दोरीवर सापाचा केलेला हा आरोप ह्यालाच ब्रह्मसूत्रात अध्यास असे म्हटले आहे. ह्यालाच विवर्त असेही म्हणतात. या उदाहरणावरून हे स्पष्ट होते की, साप वास्तविकपणे अस्तित्त्वात नसूनही त्याचा अनुभव येतो. शंकराचार्य म्हणतात कि, याप्रमाणेच जगाचे अस्तित्त्व नसतानाही त्याचा अनुभव येतो. वरील उदाहरणात ज्याप्रमाणे सापाचा भास किंवा भ्रम झाला होता त्याचप्रमाणे जगाचा सुद्धा भास किंवा भ्रम होतो. अज्ञानामुळे ब्रह्माचे स्वरूप न कळल्याने त्यावर जगताचा आरोप केल्या जातो. वास्तविक पाहता ब्रह्मच एकमेव सत्य आहे. पण साप आहे असे वाटून जसे बघणारा घाबरतो व त्याच्या शारीरिक मानसिक अवस्थात विकार घडून येतात तसेच 'जंगल' आहे असे वाटून/असा भास होऊन संसार दुःखाने जीव ग्रस्त होतो. याठिकाणी शंकराच्यांनी त्रिविधसत्ता सांगितल्या आहेत. (१) प्रतिभासिक सत्ता, (२) व्यावहारिक सत्ता व (३) पारमार्थिक सत्ता. त्यांच्यानुसार भास होतो याचा अर्थ प्रातिभासिक सत्ता. प्रातिभासिक सत्तेत स्वप्नातील

किंवा भ्रमातील गोष्टींचा अंतर्भाव होतो.

दोरीवर सापाचा भास होतो तेव्हा सापाची प्रातिभासिक सत्ता असते (सत्ता म्हणजे अस्तित्व) अंधारामुळे दोरीचे स्वरूप झाकले जाऊन तिच्यावर सापाचा भास होतो, त्यावेळी कुणीतरी दिवा लावल्यास प्रकाशामुळे सापाच्या प्रातिभासिक सत्तेचे खण्डन होऊन दोरीचे स्वरूप समजते व त्यानंतर परत त्या प्रकाशात सापाचा भास होत नाही. याठिकाणी प्रकाशात दिसलेल्या दोरी ची सत्ता ही व्यावहारिक सत्ता आहे. या व्यावहारिक सत्तेचे खण्डन पारमार्थिक सत्तेने होते. परमार्थ म्हणजे ब्रह्म. पारमार्थिक सत्ता ही ब्रह्माची सत्ता. तीच केवळ सत्य आहे. ब्रह्मज्ञान झाले असता व्यवहारिक सत्तेचाही तसाच बाध होतो जसा व्यवहारिक सत्तेद्वारे प्रातिभासिक सत्तेचा होतो. व्यावहारिक सत्तेत त्या गोष्टींचा अंतर्भाव होतो ज्यांचा आपल्याला जागृतावस्थेत अनुभव होतो. जागृतावस्थेतील भौतिक सुख सुविधा, दुःखात्मक प्रसंग ह्या सर्वांचा समावेश व्यावहारिक सत्तेत होतो. या सत्तेतील कुठलीच अवस्था कायम रहात नाही, ती परिवर्तनशील असते त्यामुळे ती शाश्वत किंवा अविकारी राहू शकत नाही व म्हणूनच तिचे खण्डन पारमार्थिक सत्तेने होते. कारण पारमार्थिक सत्ता ही कायमस्वरूपी अविकारी अशी असते.

अश्याप्रकारे सत्तात्रयाच्या या सिद्धांताद्वारे शंकराचार्य जगाताला व्यावहारिक सत्तेच्या अंतर्गत मानतात. व्यावहारिक सत्ते तेत असलेल्या ह्या जगताचे स्वरूप समजून घेण्यासाठी आपणवर विवर्तवाद पाहिला विवर्तवादानुसार सापाचा भ्रम होतो तेव्हा तो कशावर तरी होतो अर्थात दोरीवर होतो म्हणजे त्याला काहीतरी आधार असतो. मग जगाला जर विवर्त मानलं तर त्याचा आधार काय? असा प्रश्न अभ्दवतो. त्याचे उत्तर आहे ब्रह्म. ब्रह्मावर जगाचा भ्रम आपल्याला होतो. म्हणून जगत् हे केवळ विवर्त स्वरूप आहे. विश्व किंवा जगत् हे केवळ विवर्त स्वरूप आहे त्याची केवळ व्यवहारिक सत्ता आहे पारमार्थिक नव्हे, हे सिद्ध करण्यासाठी खालील मुद्दे लक्षात घेता येतील...

१) जी वस्तु नेहमी तिन्ही काळात असते त्या वस्तूला सत/सत्य म्हणतात तिची सत्ता पारमार्थिक असते, पण उत्पति व विनाशशील आहे, त्यामुळे त्याची सत्ता तिन्ही काळात नसते म्हणून जगताला सत्य म्हणता येत नाही.

२) अपरिवर्तनशील असलेल्यालाच नित्य म्हटंले जाते जगतामध्ये सतत परिवर्तन घडून येतात त्यामुळे त्याला सत्य म्हणता येत नाही.

३) जे देश-काल व कारण नियम यांच्या अधीन नसते ते सत्य असते पण जगत मात्र देश, काळ व कारण नियम यांच्या अधीन आहे त्यामुळे ते सत्य नाही.

अश्याप्रकारे जगाताला 'सत्य' म्हणता येत नाही. परंतु जगताला असत ही म्हणता येत नाही कारण असत. वस्तूंची उत्पत्ती होत नाही व म्हणूनच विनाशही संभवत नाही. जगताची उत्पत्ती होते व विनाशही होतो. वस्तूंचा कधीही प्रत्यय येत नाही. उदा. गगन कुसुम, बन्ध्यापुत्र, शशशृङ्ग इ. पण जगताचा प्रत्यय येतो.

यावरून असे लक्षात येते कि, जगताला सत् किंवा असत् काहीही म्हणता येत नसल्याने शंकराचार्यांनी जगताला मिथ्या म्हंटले आहे.

९.५ अद्वैतवेदान्तानुसार ईश्वर

अद्वैतवेदान्तदर्शनानुसार ईश्वराचे स्वरूप पाहतांना या दर्शनातील 'ब्रह्म' विचार ही लक्षात घ्यावा लागेल. इतर दर्शनात ब्रह्म-ईश्वर अशी दोन तत्त्वे न सांगता केवळ ईश्वर ह्या तत्त्वाचा प्रामुख्याने विचार केला आहे. या दर्शनात मात्र या दोन तत्त्वात भेद करून दाखविला आहे.

या दर्शनात ब्रह्म म्हणजे परम तत्त्व आहे. ते सर्वत्र आहे. त्याला अनुपहित चैतन्य असे म्हणतात. या ठिकाणी अनुपहित शब्दाचा अर्थ जे चैतन्य कुणाही द्वारे किंवा कशानेही झाकलेले नाही ते. अर्थात ज्याला काहीही मर्यादित करू शकत नाही ते, असा घ्यायचा व ईश्वर हे तत्त्व उपहित चैतन्य आहे असा विचार मांडला आहे. उपहित याचा अर्थ झाकलेले अथवा ज्याला मर्यादित केले आहे असे. त्यामुळे ब्रह्म हे तत्त्व ईश्वराच्या वरचे तत्त्व असे मानले आहे.

आता ईश्वराला उपहित चैतन्य का म्हटले ते पाहू. श्रुतींमध्ये सृष्टीच्या पूर्वी ब्रह्म तत्त्वाविषयी ते तत्त्वच केवळ होते असा उल्लेख आहे. व 'एकाकी न रमते' म्हणून मी प्रजा उत्पत्ती करीन, 'बहुस्याम्' असा उल्लेख आढळतो.

पण बहु म्हणजे खूप प्रजा निर्माण करण्याकरिता क्रिया आवश्यक आहे आणि क्रियेकरिता सावयव अर्थात अवयवांसहित असणे आवश्यक आहे. पण अद्वैतवेदान्तात ब्रह्म निर्गुण, निराकार, निरवयव आहे असे मानतात. याचा अर्थ ब्रह्म स्वतः निष्क्रिय आहे. मग प्रजोत्पत्ती करण्यासाठी ते ब्रह्म स्वतःची शक्ती-माया प्रकट करते. ही माया व अविद्या शंकराचार्यांनुसार एकाच अर्थानी प्रयुक्त होतात. नंतरच्या आचार्यांनी मात्र माया व अविद्या ह्यात अनेक भेद दाखविले त्यांचा विचार आपण वेदान्त दर्शनानुसार अविद्या ह्या ठिकाणी करू.

शंकराचार्यांनुसार माया/अविद्या ही ब्रह्माची शक्ती असून तिनेच ह्या सृष्टीची निर्मिती केली. ह्या अविद्येने झाकलेले तत्त्व म्हणजे उपहित चैतन्य तो ईश्वर. अश्याप्रकारे ब्रह्म अनुपहित चैतन्य व ईश्वर उपहित चैतन्य असा शाब्दिक भेद दिसून येत असला तरी अनुपहित व उपहित हे दोन शब्द काढून टाकल्यास उरतं ते केवळ चैतन्य.

आता वर सांगितल्याप्रमाणे ब्रह्माच्या शक्तीद्वारे मायेद्वारे ह्या जगताची निर्मिती आली असे आपण पाहिले. म्हणजे आधी माया ब्रह्मापासून आविर्भूत झाली व मग तिच्यापासून जगत् म्हणून ब्रह्माला ह्या जगताचे उपादान व निमित्त कारण म्हंटले आहे.

आता ईश्वराला उपहित चैतन्य का म्हटंले ते पाहू अविद्येने झाकलेले चैतन्य म्हणजे ईश्वर असा उल्लेख वेदान्तसार या ग्रन्थात आला आहे. अविद्या अर्थात् अज्ञानाचे स्वरूप सांगितल्यानंतर अज्ञान समष्टि व व्यष्टि अश्या दोन प्रकारे सांगितले आहे. समष्टि म्हणजे अनेक वस्तू, विषय इ. चा एकत्व निर्देश उदा. अनेक झाडं ज्याठिकाणी आहे तिथे अनेक झाडांकरिता वन असा एकत्व निर्देश केल्या जातो व व्यष्टि म्हणजे एका-एकाचा स्वतंत्र निर्देश उदा. वन हा समष्टि निर्देश असल्यास एक झाड हा व्यष्टि निर्देश आहे.

अज्ञान किंवा अविद्येचा समष्टि रूपाने उल्लेख 'ईश्वर' असा केल्या जातो. 'इथं समष्टिः उत्कृष्टोपाधितया विशुद्धसत्त्वप्रधाना' अर्थात् अज्ञानाची ही समष्टि उत्कृष्ट उपाधि असल्याने ती विशुद्ध सत्त्व प्रधान आहे.

'एतदुपहितं चैतन्यं सर्वज्ञत्वसर्वेश्वरत्वसर्वनियन्तृत्वादिगुणकमव्यक्तमन्तर्यामीजगत्कारणमीश्वर इति च व्यपदिश्यते सकलाज्ञानावभासकत्वात्।'

अर्थात अविद्येच्या उपाधिने झाकलेले चैतन्य सर्वज्ञ, सर्वेश्वर, सर्वनियन्ता, अव्यक्त, अन्तर्यामी, जगत्कारण व ईश्वर असे म्हटले जाते कारण ते संपूर्ण अज्ञानाला प्रकाशित करते. ह्याला प्रमाणित करण्यासाठी श्रुतीप्रमाण दिले आहे -

'यः सर्वज्ञः सर्ववित्' मुण्डक उपनिषदातील या श्रुतीचा अर्थ 'जो सर्व जाणणारा आहे..... असा आहे.'

'वेदान्तसार' या ग्रन्थतील या उल्लेखावरून ईश्वराचे स्वरूप अत्यंत स्पष्ट होते.

शक्ती अविद्या/अज्ञान त्याच्या समष्टीचे नाव ईश्वर. ब्रह्माची शक्ती माया/अविद्या/अज्ञान हे त्रिगुणात्मक आहे. अर्थात ब्रह्माची सत्व, रज व तम या तीन गुणांनी युक्त आहे. म्हणूनच सगुण म्हटले जाते व पर्यायाने ईश्वर सुद्धा सगुण होतो. ईश्वर सगुण ब्रह्म आहे. ब्रह्माचे प्रतिबिंब जेव्हा मायेत/अविद्येत पडते तेव्हा ते ईश्वर होते व म्हणूनच ईश्वराला 'मायोपहित ब्रह्म' असेही म्हणतात.

शंकराचार्यांनुसार 'जन्माद्यस्य यतः' यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते... या श्रुती प्रमाणानुसार ब्रह्मापासूनच सर्वांची उत्पत्ति होते. ब्रह्म निष्क्रिय असूनही त्याच्या माया/अविद्या या शक्तीद्वारे ब्रह्मापासून सर्व चराचर सृष्टी होते. म्हणूनच ब्रह्म जगताचे उपादान कारण आहे व निमित्त कारणही आहे. हे पटवून देण्यासाठी उपनिषदात आलेला 'यथोर्णनाभि....' हा दाखला पाहू. उर्णनाभी म्हणजे कोळीण (मकडी) ज्याप्रमाणे कोळीण स्वतःच्या लाळेने जाळे विणते व स्वतःच ते गिळते. याठिकाणी तिच्यापासून जाळे तयार होते म्हणून ती उपादान कारण आहे व तीच विणत असल्याने ती निमित्त कारणही आहे असंच ब्रह्माच्याच शक्तीने जगताची निर्मिती होत असल्याने ब्रह्म उपादान कारण आहे आणि शक्तीद्वारे होत असल्याने निमित्त कारणही आहे.

अश्याप्रकारे अद्वैतवेदान्तात ईश्वर विचार आला आहे.

९.६ अद्वैतवेदान्तानुसार अविद्या

शंकराचार्यांच्या दर्शनात माया व अविद्या एकाच अर्थाने प्रयुक्त झाले आहेत. पण नंतर आलेल्या वेदान्ताचार्यांनी त्या दोहोत भेद करून दारखविला आहे. त्यांच्यानुसार माया भावात्मक आहे, अविद्या निषेधात्मक आहे. मायेला भावात्मक म्हणण्याचे कारण असे कि, मायेद्वारे संपूर्ण विश्व दृष्टीगोचर होते व अविद्येला निषेधात्मक मानण्याचे कारण असे कि, ती ज्ञान/विद्येच्या अभावाला निर्देशित करते.

ब्रह्माचे प्रतिबिंब जेव्हा मायेत पडते तेव्हा ते **'ईश्वर'** म्हंटले जाते व ब्रह्माचे प्रतिबिंब जेव्हा अविद्येत पडते तेव्हा तो **'जीव'** म्हणवल्या जातो.

मायेचे स्वरूप सात्विक तर अविद्येचे सत्व, रज व तमोगुणयुक्त म्हणजेच त्रिगुणात्मक आहे. ज्याप्रमाणे सांख्यदर्शनात सृष्टीचे कारण प्रकृती मानले आहे त्याचप्रमाणे अद्वैतवेदानात अविद्येला/मायेला सृष्टीचे कारण मानले आहे. कारण माया/अविद्या ही त्रिगुणात्मक आहे. सक्रिय आहे. तिच्यामुळेच निष्क्रिय ब्रह्म सक्रिय असल्यासारखे भासते.

'अजामेकां लोहितशुक्ल कृष्णां' असा श्वेताश्वतर उपनिषदातील उल्लेख सांख्यांची प्रकृती व शंकराचार्यांच्या अविद्येला तंतोतंत लागू होतो.

शंकराचार्यांनुसार माया/अविद्या/अज्ञानाच्या दोन शक्ती असतात. याचा उल्लेख वेदान्तसार नावाच्या ग्रंथात आला आहे.

'अस्याज्ञानस्यावरणविक्षेपनामकमस्ति शक्तिद्वयम्'

अर्थात् ह्या अज्ञानाच्या दोन शक्ति आहेत. आवरण व विक्षेप. आवरण शक्ति आत्मतत्वाला झाकते. जसं मेघ छोटा असूनही खूप विस्तीर्ण स्वरूप असलेल्या सूर्याला पाहणाऱ्याच्या डोळ्यांना अडसर बनतो तसंच आवरण शक्ती छोटी असूनही अमर्यादित, सर्वगत ब्रह्म तत्त्वाला जाणून घेणाऱ्याच्या किंवा पाहणाऱ्याच्या ज्ञानावर आवरण घालते व त्याला ब्रह्माचे स्वरूप कळत नाही. त्या आवरणामुळे कर्तृत्वभोक्तृत्व अर्थात मी कर्ता, मी भोक्ता, सुखी, दुःखी अश्याप्रकारची संसारभावना निर्माण होते. त्यावेळी माणसाची अवस्था कशी होते ते खालील श्लोकावरून स्पष्ट होते.

'घनच्छन्नदृष्टिर्घनच्छन्नमर्कं
यथा मन्यते निष्प्रभं चातिमूढः।
तथा बद्धवभ्दाति यो मूढदृष्टेः
स नित्योपलब्धिस्वरूपोऽहमात्मा।।'

अर्थात् सूर्य पाहत असतांना दृष्टीवर मेघामुळे आवरण घातले जाते त्यावेळी सूर्य दिसत नाही म्हणून आपल्याला वाटतं कि सूर्यावर मेघाने आवरण केले पण वास्तविक छोटासा मेघ सूर्यावर आवरण घालू शकत नाही, आवरण आपल्या दृष्टीवर असते व म्हणून आपणच सूर्याला पाहू शकत नाही पण आपल्याला सूर्य निस्तेज असल्यासारखा वाटतो त्याचप्रमाणे आत्म्याचे स्वरूप नित्यबुद्धमुक्त असतांनाही सांसारिक जीवाला बद्ध आहे. अशी भावना होते. वास्तविक आत्म्याचे ते आत्मतत्त्व 'मी आहे' अशी जाणीव होते ती त्या आत्म्याची नित्य उपलब्धी म्हणजे रोजंच प्रत्येक क्षणी त्याच्या अस्तित्त्वाची प्रचीती आहे पण आवरण शक्तीमुळे मी बद्ध जीव आहे अशीच प्रत्येकाला जाणीव होते.

आवरण शक्तीचे कार्य पाहिल्यावर आता विक्षेप शक्तीचे कार्य पाहू –

''विक्षेपशक्तिर्लिङ्गादि ब्रह्माण्डान्तं जगत् सृजेत्''

अर्थात् विक्षेप शक्ती लिङ्गापासून ब्रह्माण्डापर्यंत जगताची उत्पत्ती करते. हे समजून घेण्यासाठी रज्जु-सर्पाचे उदाहरण दिले आहे. रज्जु म्हणजे दोरी व सर्व म्हणजे साप. ज्याप्रमाणे रज्जुविषयक अज्ञान म्हणजे ही दोरी आहे हे माहिती नसणे.

स्वतः आवरण घातलेल्या दोरीवर स्वतःहून (साप आहे अशी भावना करते) सापाची निर्मिती करते त्याचप्रमाणे ब्रह्मविषयक अज्ञान स्वतःच्या शक्तीने ब्रह्माण्डापर्यंत जगताची निर्मिती करते (जगताची भावना करते.)

अर्थात आवरण शक्ती पहिले पदार्थाचे स्वरूप झाकण्याचे कार्य करते व विक्षेप शक्ति त्या ठिकाणी नवीन कार्याची उत्पत्ती करते. अश्याप्रकारे या दोन शक्तींनी युक्त असलेले ब्रह्म जगत् रूपी कार्याची निर्मिती करतं.

शंकराचार्यांनुसार माया/अविद्या यांच वैशिष्ट म्हणजे -

१) अविद्येच्या आवरण व विक्षेप नावाच्या दोन शक्ती आहेत.

२) अविद्या अध्यासरूप आहे. म्हणजे जिथे जी वस्तू नाही तिथे त्या वस्तूची कल्पना करणे. उदा. रज्जूवर सापाचा आरोप. वास्तविक साप नसतानाही. सापाची कल्पना करणं किंवा शुक्ती म्हणजे शिंपले, वाळूत चालत असतांना शिंपले एकदम चमकल्याने चांदीचा भास होणे. याला शुक्तीवर रजता (चांदी) चा आरोप म्हणतात. अश्याचप्रकारे ब्रह्मावर जगताचा आरोप होतो, यालाच विवर्तवाद असे म्हटले आहे.

वास्तविक पाहता या आधीच्या मुद्द्यामध्ये जसे 'अद्वैतवेदान्तदर्शनानुसार ईश्वर' यामध्ये जगताची निर्मिती ईश्वराने/ब्रह्माने केली असा उल्लेख आला होता पण खरं पाहता शंकराचार्यांच्या अद्वैत बेदान्त दर्शनात ब्रह्माव्यतिरिक्त दुसरी वस्तू नाही. केवळ ब्रह्मच एकमेव आहे. त्या ब्रह्मावर अज्ञानाच्या आवरणामुळे त्याचे स्वरूप झाकले जाऊन त्यावर जगताचा भास होतो. जगत् वास्तविक नसून मिथ्या आहे. जगताची निर्मिती वास्तविक न होता भासात्मक होते व ती होण्यामागे अविद्या हेच मूळ कारण आहे. असे मानले आहे.

९.७ अपेक्षित प्रश्न

१. वेदान्तदर्शनानुसार जीव विचार लिहा.
२. वेदान्तनुसार जगत्संकल्पना लिहा
३. वेदान्तानुसार ब्रह्मविचार स्पष्ट करा
४. वेदान्तानुसार मायातत्त्व विशद करा
५. वेदान्तानुसार पंचीकरण स्पष्ट करा
६. वेदान्तानुसार ईश्वरविचार लिहा
७. वेदान्ताचा विवर्तवाद स्पष्ट करा.

९.८ संदर्भग्रंथ :-

१. भारतीय तत्त्वज्ञान - श्रीनिवास दिक्षित, फाडके प्रकाशन.
२. इनसायक्लोपिडिया इन इंडियन फिलॉसॉफी - मोतीलाल बनारसीदास, न्यु दिल्ली.
३. सर्वदर्शन संग्रह - चौखंबा संस्कृत संस्था, वाराणसी.

सर्व दर्शनांनुसार ईश्वराचा उपसंहार

सर्वदर्शनांचा आढावा घेतल्यावर असेच म्हणता येईल की चार्वाक दर्शनाने ईश्वर संकल्पना मान्य केली नाही बौद्ध जैन सांख्य आणि मीमांसकही ही ईश्वराचे अस्तित्व मानत नाहीत वैशेषिक दर्शन ईश्वराविषयी खुलेपणाने बोलत नाही अर्थात मौन राहते योगदर्शनात ईश्वराला मानले असले तरीही त्याचे स्थान सर्वोच्च नाही तेथे पुरुष हेच अंतिम तत्त्व मानले गेले आहे शिवाय योगदर्शनात समाधी हे फळ सांगण्यात आले आहे त्यासाठीचा एक उपाय म्हणजेच ईश्वरप्रणिधान हा आहे याचाच अर्थ असा होतो की ईश्वराची भक्ती हे साधन होय साध्य नाही न्याय दर्शनाने सृष्टीच्या उत्पत्ती करता म्हणून ईश्वरास मानले आहे न्यायदर्शनात ईश्वराच्या सिद्धीसाठी विविध हेतू दाखवून अनुमान प्रमाणाद्वारे त्याचे अस्तित्व मान्य करणे भाग असल्याचे स्पष्ट केले आहे परंतु तेथेही ईश्वराच्या प्राप्ति विषयी किंवा मौन बाळगलेले दिसते स्पष्ट केले आहे इतके असले तरीही तेथे ईश्वराच्या प्राप्तीचे उपाय सांगण्या याबाबत मौन बाळगलेले दिसते वेदांत दर्शनानुसार वेदांतात सर्वोच्च तत्व ब्रम्ह तत्व आहे असे वर्णन दिसते ते ईश्वराला सोपाधिक तत्व मानतात.

UNIT - II

१. प्रमा

१.१ प्रस्तावना

भारतीयदर्शनशास्त्रामध्ये सर्वप्रकारच्या व्यवहाराचा हेतू किंवा कारण म्हणजे ज्ञान मानले आहे. कोणत्याही वस्तूच्या ज्ञानाशिवाय तिचा व्यवहार अशक्य आहे. म्हणून भारतीयदर्शनशास्त्रामध्ये ज्ञान व त्याचे स्वरूप, त्याची साधने यावर सखोल विचार केलेला आहे.

१.२ उद्देश

१) सर्व दर्शनानुसार प्रमेचे स्वरूप कळावे.

२) सर्व दर्शन प्रमा व प्रमाण यांतील संबंधाचे ज्ञान करून देणे.

१.३ प्रमेचे स्वरूप व प्रमाण

ज्ञानाचे दोन विभाग होतात स्मृती आणि अनुभव. अतीत ज्ञानाच्या संस्काराने उत्पन्न होणारे ज्ञान म्हणजे स्मृती होय. स्मृती करीता संस्कारमात्र अपेक्षित आहे विषय अपेक्षित नाही. स्मृती भिन्न ज्ञानास अनुभव म्हणतात. अशाप्रकारे स्मृती व अनुभवाचे यथार्थ व अयथार्थ असे दोन प्रकार होतात. यथार्थ म्हणजे जी वस्तू जशी आहे तसेच तिचे ज्ञान होणे होय. उदा. घट पदार्थाच्या ठिकाणी घटाचे ज्ञान होणे. अयथार्थ म्हणजे जी वस्तू जशी आहे त्यापासून भिन्न ज्ञान होणे होय. उदा. घट पदार्थाच्या ठिकाणी पटाचे ज्ञान होणे. अशा यथार्थानुभवाला प्रमा असे म्हणतात.

प्रमाण

प्रमेचे प्रकृष्ट साधन किंवा अत्यंत उपयुक्त जे साधन आहे त्यास प्रमाण असे म्हणतात. प्रमेचे तीन आधार आहेत प्रमाता, प्रमेय व प्रमाण होय. प्रमाता म्हणजे ज्ञाता. प्रमेय म्हणजे ज्ञानाचा विषय आणि प्रमाण म्हणजे साधन होय. प्रमाणाशिवाय विषयाचे ज्ञान होऊ शकत नाही. प्रमेयाच्या सिद्धिकरिता प्रमाण आवश्यक आहे, म्हणून म्हणतात, प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाद्धि।

विविध दर्शनांनुसार प्रमेचे स्वरूप

■ **चार्वाक दर्शन –** भौतिकवादी चार्वाकांनुसार प्रत्यक्षप्रमाणाने म्हणजेच इंद्रियांने होणारे ज्ञानच प्रमा होय.

■ **बौध्द दर्शन –** बौद्धदर्शनाच्या प्रमुखं चार संप्रदायांनुसार ज्ञानाचे भिन्न भिन्न स्वरूप सांगितले आहे. वैभाषिकांनुसार बाह्यपदार्थाचे ज्ञान हे प्रत्यक्षाने होते. सौत्रांतिकांनुसार बाह्यपदार्थ क्षणिक असल्यामुळे त्याचे अनुमाने ज्ञान होते. योगाचारांनुसार बाह्यपदार्थ सत्य नाहीत आंतरविज्ञान (बुद्धी) हे बाह्यपदार्थच्या रूपाने परिणत होतात. माध्यमिकांनुसार ज्ञान हे शून्यात्मक किंवा अभावात्मक आहे.

■ **जैन दर्शन –** जैनदर्शनानुसार ङ्गस्वापूर्वार्थव्यवसायात्मकं ज्ञानं प्रमाणम्।ङ्घ अर्थात स्वतःचे व अपूर्वार्थ म्हणजे अन्य प्रमाणाने ज्याचे ज्ञान होत नाही अशा वस्तूचे निश्चयात्मक ज्ञान म्हणजे प्रमा होय. ज्ञान हे स्वयंप्रकाशी आहे. विषयाच्या अभावातही ज्ञान स्वतःला जाणते. मनुष्य हा स्वभावतः ज्ञानस्वरूप आहे पण कर्मबंधनामुळे त्याचा प्रत्यय येत नाही. ज्ञानाचे मति, श्रुति, अवधि व मनःपर्याय असे पाच भेद होतात.

■ **सांख्य–योग दर्शन –** सांख्य व योगदर्शनानुसार ज्ञान हा आत्म्याचा गुण नाही तर चित्ताची किंवा अंतःकरणाची वृत्ती किंवा व्यापार होय. सांख्यांनुसार ३९;असंदिग्धाविपरितानधिगतविषया चित्तवृत्तिः प्रमा।ङ्घ अर्थात संशयरहित

समानार्थविषयक अज्ञातविषयक चित्ताची वृत्ती म्हणजे प्रमा होय.

■ **न्याय वैशेषिक दर्शन –** न्यायवैशेषिकांनुसार ज्ञान म्हणजेच बुद्धी होय आणि तो आत्म्याचा विशेष गुण आहे. ज्ञानाला आश्रय व विषय अपेक्षित असतो. न्यायदर्शनानुसार ङ्गयथार्थानुभवः प्रमा३९;, यथार्थानुभव म्हणजे ङ्गतद्वति तत्प्रकारकं ज्ञानम् यथार्थम्३९; उदा. घटत्वयुक्त घटपदार्थामध्ये घटत्वप्रकारक ज्ञानं म्हणजे प्रमा होय.

■ **पूर्वमीमांसादर्शन –** प्राभाकरमतानुसार ज्ञान हे स्वयंप्रकाशी असून विषयाला प्रकाशित करणे हे त्याचे कार्य होय. ज्ञान हे स्वयंप्रकाशित असल्यामुळे विषयाला प्रकाशित करून ते सुद्धा प्रकाशित होते. भाट्टमतानुसार ज्ञान हे स्वयंप्रकाशी नसून केवळ अर्थप्रकाशी आहे.

■ **उत्तरमीमांसादर्शन (वेदान्तदर्शन) –** अद्वैतवेदांतानुसार, ङ्गअनधिगताबाधितार्थविषयज्ञानत्वं प्रमात्वम्।ङ्ग; अनधिगत अर्थात पूर्वी ज्याचे ज्ञान झाले नाही अशा अज्ञात व अबाधित अर्थात इतर कुठल्याही ज्ञानाने त्याचा बाध होणार नाही अशा विषयाच्या ज्ञानाला प्रमा म्हणतात.

१.४ अपेक्षित प्रश्न

१. प्रमा म्हणजे काय? विशद करा.

१.५ संदर्भग्रंथ :–

१. भारतीय तत्त्वज्ञान – श्रीनिवास दिक्षित, फाडके प्रकाशन.
२. इनसायक्लोपिडिया इन इंडियन फिलॉसॉफी – मोतीलाल बनारसीदास, न्यु दिल्ली.
३. सर्वदर्शन संग्रह – चौखंबा संस्कृत संस्था, वाराणसी.

२ प्रमाण

२.१ प्रस्तावना –

प्रमेचे प्रकृष्ट साधन किंवा अत्यंत उपयुक्त जे साधन आहे त्यास प्रमाण असे म्हणतात. प्रमेचे तीन आधार आहेत प्रमाता, प्रमेय व प्रमाण होय. प्रमाता म्हणजे ज्ञाता. प्रमेय म्हणजे ज्ञानाचा विषय आणि प्रमाण म्हणजे साधन होय. प्रमाणाशिवाय विषयाचे ज्ञान होऊ शकत नाही. प्रमेयाच्या सिद्धिकरिता प्रमाण आवश्यक आहे, म्हणून म्हणतात, प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाद्धि।

२.२ उद्देश –

१) सर्व दर्शनानुसार प्रमाणाचे स्वरूप कळावे.

२.३ चार्वाक दर्शनानुसार प्रमाण

प्रत्यक्ष प्रमाण – चार्वाक मतानुसार प्रत्यक्ष हे एकमात्र प्रमाण आहे. अनुमान, शब्द इत्यादी प्रमाणांची सत्ता त्यांनी मान्य केलेली नाही. विषय आणि इंद्रिय यांच्या संपर्कातून होणाऱ्या ज्ञानाला प्रत्यक्ष प्रमाण असे म्हणतात. प्रमेयाची सिद्धी प्रमाणांद्वारेच होऊ शकते. आपल्या इंद्रियांद्वारे दिसणारे अर्थात प्रत्यक्षीकृत होणारे जग हेच सत्य आहे . त्या व्यतिरिक्त इतर सर्व पदार्थ केवळ असत्य आहेत. अन्य पदार्थांच्या अस्तित्वाचा विचार करणे म्हणजे केवळ कपोल कल्पना आहे वास्तविक नाही. म्हणून या सन्दर्भात चार्वाक् दर्शनाचे असे मत आहे की स्पर्शेन्द्रियाव्दारे मृदू, कठोर, शीत, दृश्य इत्यादी भावांचे ज्ञान होते. रसनेंद्रियाद्वारे कटू, कषाय, अम्ल, मधुरादि रसांचे ज्ञान होते. घ्राणेंद्रियाद्वारे चंदन, कापूर इत्यादी सुगंधित पदार्थांचे ज्ञान होते. नेत्रेन्द्रियाद्वारे भूधर, भूमि , घट, पट, पशु, मनुष्य इत्यादी पदार्थांचे अर्थात स्थावर-जंगम इत्यादी सर्वच पदार्थांचे ज्ञान होते. तसेच कर्णेन्द्रियाद्वारे शब्दाचे ज्ञान होते . या पाच प्रकारच्या प्रत्यक्षज्ञानाद्वारे जे ज्ञान होते ते प्रमाणभूत मानले जाते. याचाच अर्थ असा की जगातील सर्वच प्रकारचे अनुभव प्रत्यक्ष प्रमाणाने प्राप्त होणे शक्य असल्याने अन्य प्रमाणांना मानण्याची गरज नाही.

अनुमानादि प्रमाणांचे खंडन – बौद्ध, जैन इत्यादी अवैदिक दर्शने आणि न्यायवैशेषिकादि वैदिक दर्शने अनुमानाला प्रमाण मानतात. प्रत्यक्षाद्वारे जगातील सर्वच प्रमेय पदार्थांची सत्ता सिद्ध करता येऊ शकत नाही. म्हणून सर्वांनाच त्याचे अस्तित्व मानणे भाग असले तरीही चार्वाक दर्शन अनुमान प्रमाणाला मान्यता देत नाही. याविषयीचा त्यांचा तर्क अत्यंत मर्मस्पर्शी आहे. लोकव्यवहार सिद्ध करण्यासाठी अनुमान प्रमाण महत्वाचे आहे असे नैयायिक लोक मानत असले तरीही चार्वाकांचे मत असे आहे की लोक व्यवहाराला निश्चयाची आवश्यकता नसते. तर संभावनेमुळे ही लोकव्यवहार सुरळीतपणे चालू शकतो. संभावनेच्या आधारावरच लोकव्यवहार चालतो निश्चयावर नाही असे चार्वाकांचे ठाम मत आहे. दूरवर एखाद्या वाटीत पांढऱ्या रंगाची वस्तु ठेवलेली असते. ती दुधासारखे दिसते आणि म्हणून त्यासाठी बालक किंवा लहान बाळ पुढे सरसावते. बालकाची ही प्रवृत्तीच संभावना मूलक आहे निश्चय मूलक नाही. ज्यावेळी लहान बाळ ते मिळवण्यासाठी पुढे जाते त्यावेळी त्यात दूध असेल या संभावनेने ते पुढे जाते पण त्यावेळी त्याचा निश्चय झालेला नसतो. म्हणून प्रवृत्तीसाठी संभावना (शक्यता) असणे एवढेच पुरेसे आहे. अशा स्थितीत निश्चयाची काहीही आवश्यकता नाही.

म्हणून केवळ संभावना उत्पन्न झाली तरीही मनुष्य प्रवृत्त होत असल्याने अनुमान प्रमाणाची कुठलीही आवश्यकता नाही. त्यामुळे प्रत्यक्ष हे एकमेव प्रमाण आहे. याउलट धूम आणि वह्नी या सर्वप्रसिद्ध अशा अनुमानाच्या स्थळी देखील नैयायिक कार्यकारणभावाच्या आधारे त्यांची व्याप्ती सिद्ध करून अनुमान प्रमाणाचे महत्त्व स्पष्ट करत असले तरीही चार्वाक मात्र वह्नी आणि धूम यांची व्याप्ती स्वीकारत नसल्याने जगात कुठलाही कार्यकारणभाव अस्तित्वात नाही असे त्यांचे ठाम मत आहे. संसारातील विचित्रता हेच त्यामागचे एक कारण आहे. कार्यकारणभाव हे जगाच्या अस्तित्वाचे कारण नाही तर स्वभाव हेच जगाच्या अस्तित्वाचे मूळ कारण आहे.

सुखी मनुष्याला बघून धर्माची कल्पना करणे आणि दुःखी मनुष्याला बघून अधर्माची कल्पना करणे न्यायसंगत नाही कारण सुखाचे कारण धर्म नाही आणि दुःखाचे कारण अधर्म नाही असे चार्वाक दर्शन मानते. मनुष्य स्वभावताच सुख आणि स्वभावताच दुःख यांचा अनुभव करत असतो त्याकरिता त्यामागे कुठलेही कारण म्हणून अस्तित्वात नसते. अग्निचा स्पर्श उष्ण असतो आणि जलाचा स्पर्श शीतल असतो हे सांगण्यासाठी कुठलेही कारण मांडण्याची गरज नसते. तो त्या त्या वस्तूचा स्वभावच असतो एवढेच मानल्याने प्रत्यक्षाने त्या वस्तूचे स्वरूप कळू शकते. मोराला इतके रंगीबिरंगी कोणी बनवले? कोकिळेच्या गळ्यात इतकी मधुरता कुठून आली? या सर्वांच्या सर्व प्रश्नांचे उत्तर स्वभाव असे एकमेव आहे. चार्वाकांचा सिद्धांतच मूळी स्वभाववाद या नावाने दार्शनिक जगतात प्रसिद्ध आहे. ते जगाची उत्पत्ती आणि विनाश याचे मूळ कारण स्वभाव' आहे असे मानतात. कार्यकारण भाव सिद्ध होऊ शकत नाही कारण कार्याच्या उत्पत्तीच्या वेळी अनेक उपाधिंची सत्ता अस्तित्वात असते ज्यापैकी अनेक उपाधी व्यक्त असतात तर काही अव्यक्त असतात. या सर्वांच्या एकत्रीकरणाने अर्थात व्यक्त आणि अव्यक्त उपाधिंचे पूर्ण ज्ञान असल्याशिवाय कार्यकारणभाव ही संकल्पना पूर्णपणे कळू शकत नाही आणि याच कारणाने चार्वाक लोक कार्यकारणभावाला मानण्यास तयार नाहीत.

कार्य निर्मितिसाठी हेतू चे कुठलेही अस्तित्व मान्य न करता जगात सर्वच वस्तू या आकस्मिक रूपात अस्तित्वात येतात. स्वभाव हेच सर्वांचे प्रमुख कारण आहे असे चार्वाकांचे म्हणणे आहे. म्हणून हेतू, व्याप्ती इत्यादी अनुमानाच्या मुख्य बाबींचा स्वीकार केल्याने चार्वाक लोक अनुमान प्रमाणाला मानत नाहीत. तसेच चार्वाक दर्शनात शब्द प्रमाणही मानले जात नाही. शब्द प्रमाण मात्र सर्वच दर्शनांनी पूर्ण विश्वासाने मान्य केले आहे. जैन आणि बौद्ध दर्शन या नास्तिक दर्शनामध्ये सुद्धा वेदप्रामाण्य मानले नसले तरीही शब्द प्रमाणाचा त्यांनी स्वीकार केलेला दिसतो.

जैन आगम आणि बुद्ध वचन यांची प्रामाणिकता शब्द प्रमाणाअंतर्गतच ते लोक मानतात. परंतु चार्वाक मात्र शब्द प्रमाण मान्य करीत नाही. त्यांचे असे म्हणणे आहे की कुठल्याही आप्त पुरुषाचे वाक्य ऐकून अर्थ ज्ञान होते आणि ते प्रत्यक्षात सिद्ध होते त्याकरिता स्वतंत्र प्रमाण मानण्याची कल्पना करणे व्यर्थ आहे. कोणताही पुरुष आप्त अथवा प्रामाणिक असू शकत नाही. त्याच्या बोलण्यात आस्था ठेवणे हे अनुमानच आहे. आप्त पुरुषाच्या वाक्याच्या सत्यतेमध्ये विश्वास ठेवणे कठीण आहे असे ते म्हणतात जर एखाद्या आप्तव्यक्तीने प्रत्यक्ष पदार्थांचे वर्णन केले आणि त्यावर विश्वासही ठेवला तर अदृष्ट लोक आणि अश्रृत पदार्थांचे वर्णन त्यांनी जर केले असेल तर ते एखाद्या मनोरंजक कथेशिवाय काहीही नाही असे म्हणावे लागेल. म्हणूनच वेदांची प्रामाणिकता ही त्यांना मान्य नाही.

वेदवाक्यांमध्ये परस्पर विरोध दिसून येतो सार्थक शब्दांचा प्रयोग देखील वेदवाक्यांमध्ये आहे. स्वर्ग इत्यादी अप्रत्यक्ष पदार्थांची कल्पना वेदात असल्यामुळे वेदवाक्य प्रमाण नाहीत असे चार्वाक दर्शनाने मानले आहे. अश्वमेध यज्ञातील कार्यांचे वर्णन वेदांमध्ये असल्याने वेद शब्दप्रमाण नाहीत. जर्फरी तुर्फरी आदी निरर्थक शब्दांचे प्रयोग वेदांमध्ये आढळतात. तसेच यज्ञामध्ये मांसभक्षण इत्यादी विधानही ही असल्याने वेद हे केवळ धूर्त आणि निशाचर लोकांचे कार्य आहेत असे म्हणून चार्वाक दर्शन मानणारे लोक वेदांची कडक शब्दात निंदा करतात. इतकेच नव्हे तर त्यांनी वैदिक ऋषींना आणि वेदांमध्ये कथित शास्त्रोक्तविधींना सुद्धा अशाच प्रकारे नावे ठेवली आहेत.

सर्वार्थाने वेदांचे अस्तित्व अमान्य करून वेदांमध्ये सांगितलेल्या विषयांना फोल ठरवून आणि वेदातील विषयांची निरर्थकता सांगून अनेक प्रकारे शब्द प्रमाणाला महत्त्व न देता प्रत्यक्ष प्रमाणच महत्त्वपूर्ण आहे असे म्हणतात. म्हणून हे सिद्ध होते की चार्वाक दर्शनानुसार प्रत्यक्ष हे एकमेव प्रमाण आहे. जे दिसते, जे ऐकले जाते तेच केवळ प्रत्यक्ष असते आणि म्हणून तेच प्रमाण असते. अनुमान आणि शब्द प्रमाण हे दोन्ही प्रमाण चार्वाकदर्शनाला मान्य नाहीत. त्याचप्रमाणे उर्वरित उपमान इत्यादि प्रमाणांची चर्चा चार्वाक दर्शन करीत नाही. कारण मूळ तीन प्रमाण सर्वाधिक लोकप्रिय असताना त्यांचे खंडन चार्वाक दर्शनात मिळत असल्यामुळे अन्य उपमानादि प्रमाणांचे अस्तित्व चार्वाक दर्शन मानत नाही. हे सर्व वर्णन सर्व दर्शनसंग्रहातील प्रमाणचर्चेवरून स्पष्ट होते.

त्रयो वेदस्य कर्तारो भण्डधूर्तनिशाचराः ।
जर्भरीतुर्फरीत्यादि पण्डितानां वचः स्मृतम् ।।

सर्व दर्शन संग्रहातील उपमान प्रमाणाच्या खंडना अंतर्गत आलेल्या चार्वाकदर्शन विषयक वर्णनानुसार गो सदृशो गवय' या सुप्रसिद्ध उदाहरणांमध्ये गवय हे संज्ञी आहे तर ही गो ही संज्ञा आहे. उपमान ज्ञान हे सादृश्य संबंधावर आधारीत असते. उपमान संज्ञा आणि संज्ञीचा संबंधच फक्त सांगतो. त्याद्वारे दुसऱ्या एखाद्या पदार्थाला सांगण्याची शक्ती संबंधांमध्ये नसते असे चार्वाकांचे मत आहे. म्हणून संज्ञा आणि संज्ञी या दोघांमध्ये व्याप्तीचे ज्ञान करणे कठीण आहे हे व्याप्तीचे ज्ञान हे संज्ञा आणि संज्ञी यांच्या संबंधाचे साध्य नाही कारण व्याप्तीद्वारे उपाधिरहित संबंधाचा बोध होतो अशाच प्रकारे अभाव आदी प्रमाणही कुठल्याही प्रामाणिक पदार्थाचा बोध करून देण्यात सफल होत नाहीत कारण की त्यामध्ये केवळ अभावाचे ज्ञान होते या व्यतिरिक्त व्याप्ती अथवा इतर कशाचेही ज्ञान ते करू शकत नाही म्हणून अभावही प्रमाण नाही अर्थात अनुपलब्धी प्रमाणाचे अस्तित्वही चार्वाक अमान्य करतात.

२.४ बौद्ध दर्शनातील प्रमाण

बौद्ध दार्शनिकांनी प्रमाण संकल्पनेला बरेच महत्त्व दिलेले दिसते. भगवान गौतम बुद्धाच्या मते ज्ञानाशिवाय निर्वाण प्राप्त होऊ शकत नाही. ऋते ज्ञानात् न मुक्तिः।' सर्वचं अनर्थांचे मूळ कारण अविद्या आहे आणि या अविद्येला दूर करण्याचा एकच विशुद्ध उपाय म्हणजे ज्ञानप्राप्ती होय. परंतु ज्ञानाची विशुद्धी कशी शक्य होईल ? हा प्रश्न जेव्हा निर्माण झाला तेव्हा याचे उत्तर शोधत असताना असे ज्ञान उत्पन्न होण्यास किती अडथळे निर्माण होतात याविषयी बौद्धांचे चित्त आकर्षित झाले.

या उत्तरांच्या शोधाचे फलस्वरूप त्यांनी याविषयी काही सिद्धांत सांगितले. बौद्धांच्या मते स्वीकृत प्रमाणे दोनच आहेत. १) प्रत्यक्ष आणि २) अनुमान. अशी दोनच प्रमाणे मान्य मारण्याचे कारण म्हणजे विषय दोन प्रकारचे असतात. स्वलक्षण आणि सामान्य लक्षण. स्वलक्षण म्हणजे वस्तूचे असे रूप जे शब्द इत्यादींच्या सहाय्याशिवाय ज्ञात होते. असे तेव्हाच घडते जेव्हा पदार्थाचे स्वतंत्र प्रकारे वेगळे वेगळे असे ग्रहण होते. सामान्य लक्षण म्हणजे अनेक वस्तूंसहित जाणलेले वस्तूचे सामान्य स्वरूप. यात कल्पनेचा प्रयोग अधिक असतो. यापैकी स्वलक्षण प्रत्यक्ष प्रमाणाचा विषय आहे तर सामान्य लक्षण अनुमान प्रमाणाचा विषय असतो. प्रथम विषय अर्थक्रिया करण्यास समर्थ असतो, तर दुसरा सामान्य लक्षण हा अर्थक्रियेसाठी असमर्थ असतो असे बौद्धांचे मत आहे.

प्रत्यक्ष प्रमाण –

प्रत्यक्षं कल्पनापोढं प्रत्यक्षेणैव सिद्ध्यति ।
प्रत्यात्मवेद्यः सर्वेषां विकल्पो नाम संश्रयः ।। प्रमाणवार्तिक ३/१२३

अर्थात् जे ज्ञान कल्पनारहित आणि निर्भ्रान्त असेल त्याला प्रत्यक्ष असे म्हणतात. असङ्ग, दिङ्नाग, आणि धर्मकीर्ति इत्यादी आचार्यांच्या मते प्रत्यक्षाचे लक्षण समान आहे. दिङ्नाग आचार्यांच्या मते प्रत्यक्षं कल्पनापोढं नामजात्यादिसंयुतम् ।' अर्थात् नाम, जाती इत्यादींनी युक्त असलेले कल्पनाहीन ज्ञान प्रत्यक्ष होय. कल्पना म्हणजे नाम, जाती, क्रिया, द्रव्य इत्यादींनी युक्त असणे. गौ, शुक्ल, पाचक, दण्डी या सर्व कल्पना आहेत. अभ्रांत ज्ञान म्हणजे असङ्ग नामक आचार्यांच्या मते पाच प्रकारच्या भ्रांतीनी मुक्त असणारे ज्ञान होय. १) संज्ञा भ्रांती, २) संख्या भ्रांती, ३) संस्थांन भ्रांती, ४) वर्ण भ्रांती, ५) कर्म भ्रांती. या पाच प्रकारच्या भ्रांतीने रहित असणारे तसेच नाम, जाती इत्यादींच्या योजने होऊन अत्यंत अस्पृष्ट असे ज्ञान म्हणजे प्रत्यक्ष होय. बौद्धांचे हे प्रत्यक्ष ज्ञान नैयायिकांच्या निर्विकल्पक ज्ञानासारखे असते.

प्रत्यक्षाचे प्रकार – १) इंद्रिय विज्ञान २) मनोविज्ञान ३) स्वसंवेदन ४) योगविज्ञान हे प्रत्यक्षाचे चार प्रकार आहेत.

१) इंद्रिय प्रत्यक्ष – ज्यावेळी चारही बाजूंनी एकवटलेले चित्त एखाद्या विषयाकडे केंद्रित होते व इंद्रिये त्या एकाच

विषयाचे ग्रहण करतात तेव्हा त्या ज्ञानाच्या वेळी त्या वस्तूचा आकार, प्रकार वर्ण इत्यादीचे ज्ञान आपल्याला होत नाही. कल्पनेचा आभास तेव्हाच होतो जेव्हा इंद्रिय प्रत्यक्ष झाल्यानंतर बघणाऱ्याचे चित्त, जाती, गुण इत्यादींकडे अग्रेसर होते. इंद्रियांद्वारे आपण केवळ वस्तूंचे स्वलक्षणच जाणू शकतो. जेव्हा आपण वस्तूला नाव देतो तेव्हा ती वस्तू इंद्रियांपासून दूर गेलेली असते आणि चित्त नव्या व जुन्या कल्पनांना एकत्र करून एखाद्या नावाचा शोध घेण्यास प्रवृत्त होते.

२) मानस प्रत्यक्ष– विषयांना विषयाचे सहकारी समनन्तर प्रत्यक्षरूपी इंद्रियाच्या ज्ञानाने उत्पन्न होणाऱ्या ज्ञानाला मानस अप्रत्यक्ष असे म्हणतात. बौद्ध दर्शनात ज्ञानाचे चार प्रत्यय (कारण) मानले जातात. १)आलम्बन प्रत्यय, २) सहकारी प्रत्यय ३) अधिपती प्रत्यय आणि ४) समनन्तर प्रत्यय. उदाहरणार्थ डोळ्यांनी घटाचे ज्ञान होण्यास कारण घटच आहे म्हणून तो आलंबन प्रत्यय आहे. प्रकाशाशिवाय घट ज्ञान शक्य होत नाही म्हणून प्रकाश सहकारी प्रत्यय आहे. इंद्रिय म्हणजे अधिपती प्रत्यय होय. ग्रहण करण्याची वा विचार करण्याची अशी शक्ती ज्यामुळे एखाद्या वस्तूचा साक्षात्कार होतो त्यालाच समनन्तर प्रत्यय असे म्हणतात. नेत्र इत्यादी इंद्रियांद्वारे विषयाचे विज्ञान होते त्याला समनन्तर प्रत्यय बनवून मन उत्पन्न होते तेच मानस प्रत्यक्ष होय असे आचार्य धर्मकीर्ति यांचे मत आहे. दिङ्नाग आणि धर्मकीर्ति यांच्या मानसप्रत्यक्षाच्या लक्षणात भेद दिसून येतो. परंतु येथे त्याचा विस्ताराने उल्लेख केलेला नाही.

३) स्वसंवेदन प्रत्यक्ष – दिङ्नाग आणि धर्मकीर्तिनुसार याचे लक्षण असे – स्वसंवित् निर्विकल्पम् ।' अर्थात निर्विकल्प ज्ञान संवेदन स्वरूप असते. इंद्रियाद्वारे ग्रहण केलेले ज्ञान मानसज्ञानात परिवर्तित होत असते. तेव्हा त्या विषयाशी संबंधित असे इच्छा, क्रोध, सुख, दुःख इत्यादींचा जो अनुभव असतो तो स्वसंवेदन प्रत्यक्ष होय. पूर्वीच्या दोन्ही प्रत्यक्षाहून याला वेगळे मानणे नितांत गरजेचे आहे. कारण इंद्रियांद्वारे विषयाच्या एकांशाचे ज्ञान होते. मानसप्रत्यक्ष इंद्रियजन्य ज्ञानाचा अनुभव करून देतो. परंतु सुखदुखदींचे ज्ञान सर्वथा वेगळे असते.

४) योगी प्रत्यक्ष – समाधी म्हणजे चित्ताच्या एकाग्रतेने उत्पन्न होणाऱ्या ज्ञानाला योगी प्रत्यक्ष म्हणतात. असे समाधि प्राप्त ज्ञान तेव्हाच प्रत्यक्षात समाविष्ट होते जेव्हा त्यात कल्पनेला थारा नसतो. म्हणून कल्पना रहित असणारे अर्थ क्रिया समर्थ असणारे योग्याचे ज्ञानच योगी प्रत्यक्ष आहे असे बौद्धाचार्यांचे मत आहे.

२) अनुमान प्रमाण – धर्मकीर्तिने सांगितलेले अनुमानाच्या स्वीकारण्याचे कारण असे की, वस्तूचे स्वलक्षण ज्ञान प्रत्यक्षाने होत असले तरीही त्याची अन्य वस्तूंशी समानता असल्याने त्याच्या सामान्य स्वरूपाचे ज्ञान अनुमाना शिवाय होऊ शकत नाही. एखाद्या संबंधी धर्माद्वारे धर्मिच्या विषयी जे परोक्ष ज्ञान होते तेच अनुमान होय. जगातील आपला हा नित्याचा अनुभव आहे की सोबत राहणाऱ्या दोन वस्तूंपैकी केवळ एकाला बघितले असता दुसऱ्याच्या होण्याची संभावना आपोआपच उपस्थित होते. परंतु असे प्रत्येकाचे अनुभव प्रमाण नसतो. या दोन्ही वस्तूंचा उपाधिरहित संबंध म्हणजे व्याप्ती ज्ञान तेथे लागू असल्यास ते ज्ञान अनुमान प्रमाण आहे असे म्हटले जाते.

अनुमानाचे प्रकार – स्वार्थानुमान आणि परार्थानुमान. जे स्वतःसाठी केले जाते ते स्वार्थानुमान होय. तर विशिष्ट वाक्यांच्या प्रयोगाद्वारे जेव्हा दुसऱ्याला ज्ञान दिले जाते तेव्हा ते परार्थानुमान असते. परार्थानुमानात तीन अवयव वाक्यांचा प्रयोग महत्त्वाचा असतो असे आचार्य दिङ्नाग म्हणतात. जो हेतू अनुमानाला यथार्थपणे सिद्ध करू शकतो त्यात तीन गुण असावे लागतात. १) अनुमेयानात सत्ता असणे अर्थात हेतु असणार्या धूमाचे पर्वतात असणे अनिवार्य आहे. २) सपक्षात सत्ता – अर्थात भोजनगृह इत्यादी सपक्ष स्थळी हेतू असणे. ३) विपक्षात असत्ता. म्हणजे जलाशय इत्यादिंमध्ये हेतू न राहणे. हेतू चे तीन प्रकार असतात. १)अनुपलब्धी हेतू, २) स्वभाव हेतू आणि ३) कार्य हेतू.

यापैकी अनुपलब्धी म्हणजे साध्याचा अभाव सांगणारा हेतू. स्वभाव हेतु म्हणजे आंब्यावरून झाड असल्याची कल्पना तर धूमा द्वारे वह्निचा अनुमान कार्य हेतुचे उदाहरण आहे. ज्या अनुमानात भ्रान्ति अथवा त्रुटी राहते तेथे अनुमान यथार्थ नसून मिथ्या म्हटले जाते. अशा अनुमानाला बौद्ध अनुमानाभास असे म्हणतात. अनुमानाचे तीन प्रमुख अंग आहेत. पक्ष, हेतू आणि दृष्टांत. त्यामुळे अनुमानाभासाचे ही तीन प्रकार होतात असे शंकरस्वामींचे मत आहे. १) पक्षाभास, २) हेत्वाभास, ३) दृष्टांताभास. या वर्णनावरून असे लक्षात येते की बौद्धन्यायात अनुमाप्रमाणाची

चर्चा व्यापक स्वरूपात केलेली आहे. हे सर्व वर्णन आपण प्रमाणवार्तिक इ. बौद्धांच्या ग्रंथात सविस्तरपणे वाचू शकतो.

२.५ जैनदर्शनानुसार प्रमाण

प्रमाणं सम्यक ज्ञानम् ।' सम्यक् ज्ञानाला प्रमाण असे म्हणतात. ते ज्ञान स्व आणि अपूर्व पदार्थ यांच्या निश्चयाने होत असते. जे ज्ञान स्वतःला आणि अग्रहीत पदार्थाला निश्चित स्वरूपाने जाणते त्याला नियमानुसार प्रमाण असे म्हणतात. जाणण्याच्या क्रियेसाठी यथार्थज्ञानच करण असल्याने प्रमाणालाच जाणण्याचे साधन मानले जाते.

प्रकर्षाने संशय इत्यादी दोषांनी रहित असणाऱ्या वस्तूच्या स्वरूपाचे ज्या माध्यमाने ज्ञान होते त्याला प्रमाण असे म्हणतात अशी प्रमाण शब्दाची व्युत्पत्ती आहे. वस्तुतः जाणण्याची क्रिया ज्ञानाची क्रिया आहे. विज्ञान झाल्याने अज्ञानाचा नाश होतो विज्ञानाशिवाय कधीही ज्ञानाचा नाश होऊ शकत नाही म्हणून विज्ञानालाच खरे मानले पाहिजे. ज्याप्रमाणे अंधकार करण्यासाठी प्रकाश कारण ठरतो कारण की तो अंधकाराचा विरोधी असतो. त्याचप्रमाणे अज्ञानाचा नाश करण्यासाठी ज्ञान कारण आहे अशाप्रकारे अज्ञानरूपी इंद्रिये आणि अन्यही काही परंपरागत कारणे हे सर्व मिळून अर्थात इंद्रिय, सन्निकर्ष आणि अन्य परंपरागत कारणे हे कधीही प्रमाण होऊ शकत नाहीत. कारण की ते सर्व ज्ञानाचे साक्षात कारण नाहीत जे अतिशय रुपाने यथार्थ ज्ञानाचे साधन असते त्यालाच करण असे म्हणतात. म्हणून साधकतमं करणम् ।' अशी करणाची व्याख्या व्याकरण सूत्रामध्ये केलेली दिसते.

कोणत्याही पदार्थाला जाणाण्याचे माध्यम अथवा साधन म्हणजे प्रमाण होय. प्रमाण, प्रमाता, प्रमिती आणि प्रमेय हे न्यायाचे चार अंग आहेत. चतुरंगः न्यायः। जैनदर्शनात प्रमाणचर्चेचा प्रारंभः जैन आगमांमध्ये पंचज्ञानाचा सिद्धांत प्राचीन होता. जैन दर्शनात सर्वप्रथम पहिल्या शतकात उमास्वाती आचार्यांनी प्रमाणांची चर्चा केली. तरीदेखील या विषयाची चर्चा त्यांनी बौद्ध, नैयायिक अथवा मीमांसकांच्या फार नंतर केली. पंडित सुखलालजींनुसार आगमयुग, अनेकांत स्थापना युग, न्याय प्रमाण स्थापना युग इत्यादी अनेक नावांनी जाणले जाते.

जैन दर्शनात प्रमाणांची आवश्यकता – 'अनेकांत' जैन दर्शनाचा आधारभूत सिद्धांत आहे. आगम युगानंतर अनेकांत सिद्धांताच्या उपयोगाचे क्षेत्र बदलले प्रत्यक्ष आणि परोक्ष हे दोन भेद मानले गेले आहेत. आपण पदार्थाला साक्षात अथवा कोणत्याही माध्यमाद्वारे जाणतो. कालांतराने त्याचा उपयोग विविध समस्यांना सोडवण्यासाठी होऊ लागला आणि नंतर हळूहळू प्रमाण व्यवस्थेचा विकास झाल्यावर ते हेही अनेकांत वादाचा उपयोग व्यापक प्रमाणावर होऊ लागला जैन आगमामध्ये ज्ञान मीमांसेला विशेष महत्त्व असले तरीही आगमोत्तर युगात जेव्हा न्याय विद्येचा विकास झाला तेव्हा प्रमाण मीमांसेची आवश्यकता त्यांनाही जाणवू लागली.

प्रमाणाचे प्रकार – प्रत्यक्ष आणि परोक्ष असे दोनच प्रमाण दर्शनात स्वीकृत आहेत. आचार्य उमास्वातींनी ज्ञानम् प्रमाणम् ।' असे म्हटले आहे. परंतु उत्तरकालीन आचार्यांना ही परिभाषा मान्य नसल्याने सिद्धसेन आणि समंतभद्र यांनी प्रमाणं स्वपरावभासी ज्ञानं बाधविवर्जितम् ।' अर्थात स्वपरप्रकाशी निर्दोष ज्ञान प्रमाण आहे. जैनदार्शनिकांनी पक्ष आणि प्रतिपक्षातील गुणदोषांचे मूल्यांकन करून स्वतःच्या अनेकान्तवादाच्या दृष्टीने ही व्यापक परिभाषा तयार केली. नैयायिक ज्ञानाला स्वसंवेदी मानत नाहीत. अर्थात ज्ञान स्वतःच स्वतःला जाणू शकत नाही तर ते दुसऱ्याद्वारे जाणले जाते. अशाप्रकारे मीमांसकही विज्ञानवादी होते. ज्याप्रमाणे चाकू स्वतःच स्वतःला कापू शकत नाही तर त्या चाकुला कापण्यासाठी अन्य एखाद्या चाकूची गरज असते. याप्रमाणे ज्ञानही दुसऱ्याद्वारेच जाणले जाते. दुसरीकडे विज्ञानवादी बौद्ध ज्ञानाला विसंवादी मानतात. बाह्यपदार्थांना मिथ्या आणि परभासित्व असलेले मानत नाहीत. परभासित्व म्हणजे दुसऱ्या द्वारे जाणले जाणारे. सिद्धसेन दिवाकर यांनी या दोहोंचा समन्वय साधून प्रमाणाच्या परिभाषेत स्वपरभासि' आणि बाधविवर्जित' या दोन विशेषण यांना महत्त्वाचे स्थान दिले आहे. ज्ञान हे स्वप्रकाशी आणि अर्थप्रकाशी असे दोन्ही प्रकारचे असते. याचाच अर्थ असा की जे ज्ञान स्वतःचा आणि पदार्थाचा बोध करून देते ते प्रमाण असते.

म्हणून जे ज्ञान स्वतःला जाणत असतानाच दुसऱ्यालाही जाणू शकते त्याचाच प्रमाण या संकल्पनेत समावेश होऊ शकतो.

यानंतर अकलंक नामक दार्शनिकाने सिद्धसेनाने प्रयोग केलेल्या बाधविवर्जित' या शब्दाचा स्वीकार न करता अविसंवादी' (अर्थात सत्याचा बोध करून देणारे आणि अज्ञात अर्थाला प्रकट करणाऱ्या ज्ञानाला प्रमाण मानले. यांच्या परिभाषेवर मात्र कुमारिलभट्ट (मीमांसकचार्य) आणि धर्मकीर्ती (बौद्धाचार्य) या दोघांचाही प्रभाव दिसून येतो. यानंतर आलेल्या विद्यानंद वादीदेवसुरी इत्यादी आचार्यांनी ज्या परिभाषा सांगितल्या त्या सर्व सिद्धसेन आणि समंतभद्र या आचार्यांच्या परि भाषेशी मिळत्या–जुळत्या होत्या. भिक्षुन्यायकणिकेत आचार्य तुलसीने दिलेली परिभाषा अशी– 'यथार्थज्ञान प्रमाणम् ।'

जैन परंपरेत विज्ञानालाच प्रमाण मानतात. ज्ञान म्हणजे आत्म्याचा विकास होय पदार्थाविषयी ज्ञानाचा होणारा योग्य व्यापार म्हणजे प्रमाण होय. ज्ञान आत्मनिष्ठ असते. प्रमाणाचा संबंध अंतर्जगत आणि बहिर्जगत या दोघांशीही असतो. बाहेरच्या जगातील घटना अंतर्गत जगापर्यंत पोहोचवणे म्हणजेच जीवन होय. बाह्य जगाविषयी ज्ञानाचा व्यापार एकसारखा नसतो असा प्रमाण संकल्पनेविषयी जैनाचार्यांचा विचार आहे.

त्यांच्यामते **प्रत्यक्ष** आणि **परोक्ष** दोनच प्रमाण आहेत. विशदज्ञानाला **प्रत्यक्ष** असे म्हणतात. विशद म्हणजे निर्मळ अथवा स्पष्ट. दुसऱ्या ज्ञानाच्या व्यवधानाशिवाय विशेषत्वाने होणाऱ्या निर्मल प्रतिभासाला विशदज्ञान म्हणतात. जे ज्ञानावरण कर्माच्या सर्वथा क्षयाने अथवा विशिष्ट क्षयोपशमाने उत्पन्न होते आणि शब्द, अनुमान आदींनी जो होऊ शकत नाही त्या अनुभवसिद्ध निर्मलतेलाच विशुद्धता म्हणतात.

प्रत्यक्षाचे प्रकार – २) पारमार्थिक प्रत्यक्ष – याला अतींद्रिय वा मुख्यप्रत्यक्षही म्हणतात. याशिवाय
३) संवेदन प्रत्यक्षही असते. त्याचा समावेश मानस प्रत्यक्षात होतो.

१) सांव्यावहारिक प्रत्यक्ष – याचे अन्य नाम इंद्रियप्रत्यक्ष असे आहे. जे ज्ञान इंद्रिय आणि मनाच्या सहाय्याने होते ते लोक व्यवहारात प्रत्यक्ष रुपाने प्रसिद्ध असल्याने त्याला सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष असे म्हणतात. सांव्यावहारिक म्हणजे समीचीन प्रवृत्ती निवृत्ती युक्त व्यवहार होय. असा संव्यवहार ज्याचे प्रयोजन असते त्याला सांव्यावहारिक प्रत्यक्ष असे म्हणतात. याचे चार प्रकार होतात. १) अवग्रह २) ईहा ३) अवाय ४) धारणा

१) अवग्रह – इंद्रिय आणि अर्थांचे संबंध असल्यास सामान्यतः अवलोकनंतर ज्या पदार्थाची अवांतर सत्ता ज्ञात होते त्याला अवग्रह असे म्हणतात. जसे, हा पुरुष आहे.' २) अवग्रहाद्वारे ज्ञात पदार्थाचे विषेश जाण्यासाठी ज्ञाता जो इच्छारूप प्रयत्न करतो ती ईहा होय. जसे, हा पुरुष दाक्षिणात्य असावा. ३) ईहेद्वारे पदार्थांचा यथार्थ निश्चय आवाय होय. ४) आवायद्वारे ज्ञात विषयाचे कालांतराने विस्मरण न होणे म्हणजे धारणा होय.

२. पारमार्थिक प्रत्यक्ष – सर्वतः निर्मल ज्ञान म्हणजे पारमार्थिक प्रत्यक्ष. याचे दोन प्रकार होतात.
१) विकल, २) सकल.

१) विकल पारमार्थिक प्रत्यक्ष – जे काही पदार्थाला विषय करुन राहते ते विकल होय. त्याचे दोन प्रकार होतात.
१) अवधि ज्ञान, २) मनः पर्याय.

१) अवधि ज्ञान – अवधि ज्ञानावरण आणि वीर्यान्तराय कर्माच्या क्षयोपशयाने उत्पन्न होणाऱ्या मूर्तिमन्त पदार्थांच्या ज्ञानाला अवधि ज्ञान म्हणतात.

२) मनः पर्याय – मनः पर्याय आणि वीर्यान्तराय कर्माच्या क्षयोपशयाने उत्पन्न होणाऱ्या दुसऱ्याच्या मनात स्थित असणाऱ्या पदार्थाचे ज्ञान होणे म्हणजे मनः पर्याय ज्ञान होय.

अवधि, मनः पर्याय आणि केवल हे तीनही ज्ञान आत्म्याद्वारेच होतात म्हणून प्रत्यक्ष मधील अक्ष शब्दाचा अर्थ इन्द्रिय नसून आत्मा होय. केवलज्ञान अरिहन्त परमेष्ठी यांनाच होते. अन्य लोकांना नाही. केवलज्ञान अतीन्द्रिय असते.

२) परोक्ष प्रमाण – अविशद ज्ञान परोक्ष प्रमाण होय.१. स्मृति, २. प्रत्यभिज्ञान, ३. तर्क, ४. अनुमान, ५. आगम

असे त्याचे प्रकार होतात. यांचा हा क्रम योग्यच आहे कारण स्मृतिला प्रत्यक्षाची अपेक्षा असते.

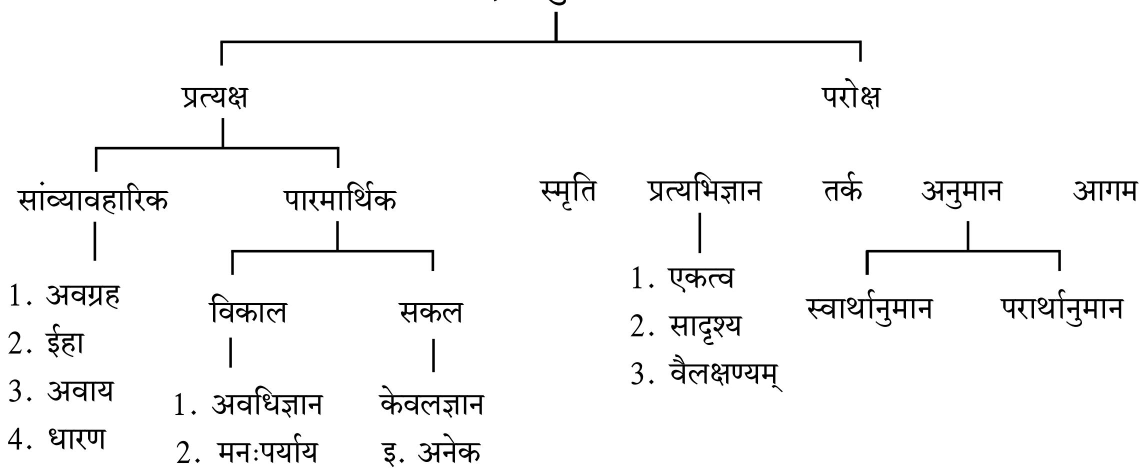
तर आगमासाठी स्मृति, प्रत्यभिज्ञान आणि तर्क यांची अपेक्षा असते. जे ज्ञान पूर्वानुभूत वस्तुला विषय बनवते, ती स्मृति होय. जे ज्ञान प्रत्यक्ष आणि स्मृतीचे संकलनाने उत्पन्न होते ते प्रत्यभिज्ञान होय. त्याचे एकत्व प्रत्यभिज्ञान, सादृश्य प्रत्यभिज्ञान, वैसादृश्य प्रत्यभिज्ञान, प्रातियोगिक सादृश्य प्रत्यभिज्ञान इत्यादि प्रकार होतात. व्याप्तीच्या ज्ञानाला तर्क असे म्हणतात. तर्क म्हजेच ऊह होय. साध्य आणि साधनाच्या गम्य गमकभावाला सांगणाऱ्या सुनिश्चित संबंधाला व्याप्ती म्हणतात. साध्याने साधनाच्या ज्ञानाला अनुमान असे म्हणतात. ज्याची साध्यासोबत अन्यथानुपपत्ती म्हणजेच अविनाभाव असतो त्यालाच साधन म्हणतात. साध्य शक्य, अभिप्रेत आणि अप्रसिद्ध असते. त्यालाच क्रमशः अबाधित, इष्ट, आणि असिद्ध असे म्हणतात. स्वार्थानुमान आणि परार्थानुमान असे त्याचे दोन भेद होतात. परोपदेशाशिवाय स्वतःच होणारे अनुमान स्वार्थानुमान होय. . परोपदेशाने होणारे अनुमान परार्थानुमान आहे. अनुमानाचे दोन अंग असतात. १. प्रतिज्ञा, २. हेतु. न्यायदीपिका ग्रन्थात मात्र अनुमानाचे १. धर्मी, २.साध्य, ३. साधन असे तीन अंग सांगितले आहेत.

१) दृष्टान्त – जेथे साध्य साधनरूपी दोन्ही धर्मांना अन्वय-व्यतिरेकरूपाने बघितले जाते त्या स्थळाला दृष्टान्त असे म्हणतात.

आगम प्रमाण – आप्त वचनादींनी होणाऱ्या ज्ञानाला आगमप्रमाण म्हणतात. वीतराग, सर्वज्ञ, परमहितोपदेशकालाच आप्त असे म्हणतात. आचार्य समन्तभद्र यांनी आप्तमीमांसा' नामक ग्रन्थात यावर भाष्य केले आहे.

आप्तवचनसम्बन्धज्ञानमागमः ।'

जैनदर्शनानुसार प्रमाण



२.६ सांख्यदर्शन आणि योगदर्शनानानुसार प्रमाण

सांख्यदर्शनात, प्रमेयसिद्धिः प्रमाणात् हि ।' या सिद्धांतानुसार प्रमेयांचे यथार्थज्ञान करावयाचे असल्यास प्रमाणाचे ज्ञान असणे आवश्यक आहे . प्रमा, प्रमेय, प्रमाण आणि प्रमाता या शब्दांचा यथार्थ ज्ञानाशी संबंधित आहे. त्यापैकी प्रमाण म्हणजे यथार्थज्ञान. प्रमेय म्हणजे ज्ञानाचा विषय. प्रमाण म्हणजे ते यथार्थ ज्ञान प्राप्त करण्याचे साधन. तर प्रमाता म्हणजे ज्ञानप्राप्ती करणारी व्यक्ती.

या सर्वच शब्दांच्या ठिकाणी प्रमा हा शब्द सामान्यतः दिसतो प्रमा या शब्दात प्र उपसर्ग पूर्वक मा' हा धातू आहे. याठिकाणी या धातूचा अर्थ ज्ञाने असा होतो. म्हणून प्रमा शब्दाचा अर्थ यथार्थज्ञान असा केला जातो.

तसे बघितल्यास प्रमातुं योग्यं प्रमेयम् ।' यथार्थ ज्ञानाच्या विषयाला प्रमेय असे म्हणतात. मनुष्याला जन्माला आल्यानंतर जगातल्या प्रत्येकच घटकाबाबत जिज्ञासा निर्माण होते त्यातून सृष्टीचे खरे स्वरूप काय? आपले स्वतःचे मूळ काय? असे अनेक प्रश्न त्याच्या मनात निर्माण होतात त्याचे उत्तर शोधत असताना असे कळते की जोवर आपल्याला सृष्टीतील सर्व तत्त्वांचे खरे स्वरूप काय आहे हे कळणार नाही तोवर योग्य काय? अयोग्य काय? अर्थात हेय काय आणि उपादेय काय यांचे विज्ञान होणार नाही आणि त्याशिवाय विवेक' उत्पन्न होऊ शकत नसल्याने प्रमेयांचे ज्ञान करून घेणे प्रत्येकच व्यक्तीला महत्त्वाचे ठरते.

पूर्वी सांगितल्याप्रमाणे प्रमेयांचे ज्ञान करून देण्यासाठी प्रमाण हे महत्त्वाचं साधन आहे. प्रत्यक्ष, अनुमान आणि शब्द या तीन प्रमाणांद्वारे प्रमेयांचे ज्ञान होते असे संख्यदर्शनाचे मत आहे.

प्रत्यक्षप्रमाण – इंद्रिय गोचर विषयांचे ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाणाने होते. याव्यतिरिक्त असणाऱ्या अतीन्द्रिय विषयांचे ज्ञान अनुमान प्रमाणाने होते. शिवाय ज्या अतींद्रिय विषयांचे ज्ञान प्रत्यक्ष अथवा अनुमानाने शक्य नाही ते अशा परोक्ष विषयांचे ज्ञान शब्द प्रमाणाने होते असे सांख्यदर्शन म्हणते. म्हणूनच त्रिविधं प्रमाणम् इष्टम् ।' असे सांख्यकारिकेत म्हटले आहे. सांख्यदर्शनात तीनच प्रमाण मान्य आहेत. याचा हेतू सर्व प्रमाणसिद्धत्त्वात् ।' असा त्याच कारिकेत पुढे दिलेले आहे. अर्थात सर्व शास्त्रांनी मानलेल्या अन्य प्रमाणांचा अंतर्भाव याच तीन प्रमाणामध्ये होतो असा निर्णय सांख्याचर्यांनी येथे केला आहे. या तीन प्रमाणांव्यतिरिक्त उपमान, अर्थापत्ती, अनुपलब्धी, असंभव, ऐतिह्य इत्यादी अन्य प्रमाण अस्तित्वात असले तरीही सांख्यमतानुसार या अनुपलब्धी प्रमाणाचा अंतर्भाव प्रत्यक्ष प्रमाणात होतो. तर उपमान अर्थापत्ती असंभव आणि चेष्टा यांचा समावेश अनुमान प्रमाणात करता येतो आणि असंभव या दोन प्रमाणांचा अंतर्भाव शब्द प्रमाणात करणे सहज शक्य आहे म्हणून तीन प्रमाणांव्यतिरिक्त अन्य चौथ्या प्रमाणाला सांख्याचार्यांनी मान्यता दिलेली नाही असे आढळून येते. सांख्यदर्शन व योगदश्रन यातील सिद्धान्तांच्या साम्यामुळे त्यांना समानतंत्र म्हटले जाते. ह्या दर्शनातील प्रमाणविचारही समान आहे.

योगदर्शनात प्रमाणविचार चित्तवृत्तींच्या अंतर्गत आला आहे. 'वृत्तयःपञ्चतय्यः'। 'प्रमाणविपर्यय विकल्प निद्रास्मृतयः'। प्रमाण ही प्रथम चित्तवृत्ती मानली आहे. प्रमाणसंख्या सांख्यांनुसारच आहे.

'प्रत्यक्षानुमानागमाः प्रमाणानि।' प्रत्यक्ष, अनुमान व आगम म्हणजे शब्दप्रमाण दोनही दर्शनांनुसार यांचे विवरण खालीलप्रमाणे आहे.

प्रत्यक्षप्रमाण –

रूप, रस, गंध, स्पर्श, शब्द इत्यादी संसारिक विषयांच्या संपर्कात आल्याने इंद्रियाच्या माध्यमातून बुद्धीला जे विशेष निश्चयात्मक असे ज्ञान प्राप्त होते त्याला प्रत्यक्ष प्रमाण असे म्हणतात. म्हणूनच प्रतिविषयाध्यव्यवसायो दृष्टम् ।' असे सांख्य कारिकेत प्रत्यक्षाचे लक्षण सांगितले आहेत. **विषयं विषयं प्रति वर्तते इति प्रतिविषयाध्यव्यवसायः।** या व्युत्पत्तिनुसार इंद्रियांच्या माध्यमातून बुद्धीला प्रत्येक विषयाशी संबंधित असे जे ज्ञान प्राप्त होते त्यास प्रत्यक्ष ज्ञानाच्या वर्गवारीत समाविष्ट करता येईल. असे ज्ञान बुद्धीद्वारे होत असल्याने ते निश्चयात्मक असते. त्यामुळे संशय आणि विपरीतज्ञानाला येथे थारा उरत नाही. प्रत्यक्ष ज्ञानाच्या प्रक्रियेमध्ये आधी इंद्रिय विषयाच्या संपर्कात येऊन त्याचा आकार ग्रहण करतात आणि त्याची सूचना मनापर्यंत पोहोचवतात ही सूचना, समोर काहीतरी आहे'. या प्रकारची असते. मन संकल्पविकल्पाद्वारे नाम, जाती, क्रिया, व्यक्ती इत्यादी सहित अहंकाराला ते ज्ञान अर्पित करतो आणि नंतर अहंकार, हे माझे आहे'. अथवा माझे नाही'. याप्रकारे याप्रकारच्या ज्ञानासहित बुद्धीकडे ते ज्ञान पाठवतो आणि शेवटी बुद्धी अहंकाराचा अर्थात अज्ञानाचा नाश करून सत्त्वगुणाच्या उत्कर्षाद्वारे त्या विषयाचे निश्चयात्मक ज्ञान करून घेते यालाच बुद्धीचा अध्यवसाय असे म्हणतात यालाच सांख्य दर्शनाने प्रत्यक्ष प्रमाण असे म्हटले आहे. मुळात बुद्धितत्त्व हे जड असले तरीही पुरुषतत्त्वाच्या अर्थात चैतन्याच्या अत्यंत निकटवर्ती तत्त्व असल्याने ते दर्पणाप्रमाणे विषयाचा आकार ग्रहण करून त्याविषयीचे निश्चयात्मक ज्ञान प्राप्त करू शकते. ज्याप्रकारे दिव्याचा प्रकाश आरशामध्ये पडला असता तो आरशात तर दिसतोच पण त्याच बरोबर खोलीतील अन्य वस्तूही त्यामुळे दिसू लागतात.

त्याचप्रमाणे येथेही प्रत्यक्ष प्रमाणाने निश्चयात्मक ज्ञान ग्रहण करतेवेळी सात्त्विक बुद्धीमध्ये पुरुषातील चैतन्याचे प्रतिबिंब पडल्यामुळे बुद्धी मधील वृत्ती प्रकाशित होते आणि त्याद्वारे विषयाचे निश्चयात्मक असे ज्ञान आपल्याला प्राप्त होते हेच प्रत्यक्ष ज्ञान होय. दैनंदिन जीवनात अन्य प्रमाणांपेक्षा या प्रत्यक्ष प्रमाणाचा आणि त्याद्वारे होणाऱ्या प्रत्यक्ष ज्ञानाचा उपयोग सर्वाधिक केल्या जातो. म्हणून हे सर्व शास्त्रांना स्वीकृत असे सर्वाधिक महत्त्वाचे आणि प्रथम स्थानी गणले जाणारे असे महत्त्वपूर्ण प्रमाण आहे. याच्या आधारानेच अनुमान इत्यादि अन्य प्रमाण कार्यरत होत असल्याने प्रत्यक्ष प्रमाणाचे स्वतंत्र असे महत्त्व प्रमाणसंकल्पनेत आहे हे लक्षात ठेवले पाहिजे.

वाचस्पतिमिश्र यांनी सांख्यतत्त्वकौमुदी या संख्यकारिकेवरच्या ग्रंथामध्ये उल्लेख केल्याप्रमाणे प्रत्यक्षाची प्रक्रिया पुढीलप्रमाणे स्पष्ट करता येईल. ज्याप्रमाणे तलावातील वाहते पाणी एखादा मोठा अडथळा समोर आल्यास समोरच्या शेतीपर्यंत अथवा कालव्यापर्यंत पोहोचू शकत नाही. पण हा अडथळा दूर झाल्यास मात्र ते पाणी त्या शेतीचा अथवा कालव्याचा आकार घेते. त्याचप्रमाणे बुद्धी विषयाला प्रकाशित करण्यास समर्थ असली तरीसुद्धा भ्रमस्वरूप प्रतिबंधकाच्या उपस्थितीत स्वतःचे विषयप्रकाशनरुपी कार्य करू शकत नाही. परंतु जेव्हा आधी इंद्रियांचा विषयाशी सन्निकर्ष होतो तेव्हा त्या सन्निकर्षाच्या माध्यमातून तमोरूप आवरण दूर होते आणि सत्त्वगुणबहुल अशा वृत्तीचा आकार ती बुद्धी धारण करते आणि अशाप्रकारे या वृत्तीच्या माध्यमातून जो पौरुषेय बोध होतो त्याला प्रत्यक्ष ज्ञान असे म्हणतात. म्हणजेच या प्रक्रियेत बुद्धीने प्रकाशित केलेला विषय इंद्रियाच्या सन्निकर्षाच्या माध्यमातून चेतन पुरुषाकडे प्रतिबिंबित होतो आणि त्यानंतर त्या त्या विषयाचे यथार्थज्ञान जीवाला प्राप्त होते. या सर्व प्रक्रियेमध्ये बुद्धी तत्त्व अचेतन असूनही आणि पुरुषात चेतन असले तरीही बुद्धी तत्त्वामध्ये अस्तित्वात असलेल्या सुखदुःखादींद्वारे पुरुषतत्त्व बुद्धीत प्रतिबिंबित होत असते आणि बुद्धी तत्त्व जे चेतन तत्वाचे छाया स्वरूप आहे तेच पुरुष आणि बुद्धी यांचा भेद ग्रहण करण्यास समर्थ ठरते आणि म्हणून सुखदुःखांचा अनुभव पुरुषाला होतो असे आपण म्हणतो.

अनुमानप्रमाण

एखाद्या सांकेतिक चिन्हाला बघितल्यानंतर त्याच्या आधाराने जेव्हा त्याने दाखवल्या जाणाऱ्या वस्तूचे ज्ञान ग्रहण करता येते, तेव्हा त्या प्रमाणाला अनुमान प्रमाण असे म्हणतात. म्हणूनच '**तल्लिङ्गलिङ्गी पूर्वकम्।**' असे अनुमान प्रमाणाचे वर्णन सांख्यकारिकेत आले आहे. अर्थात लिंग आणि लिंगी यांचे म्हणजेच साध्य आणि हेतू यांचे एकत्रित ज्ञान एकाच वेळी करून घेण्याच्या प्रक्रियेला अनुमान असे म्हणतात. जी गोष्ट प्रत्यक्ष विज्ञानाच्या कक्षेत येत नसेल परंतु प्रत्यक्षाच्या माध्यमातून ज्याचा काही तरी संकेत अस्तित्वात असेल तर त्या संकेताच्या सहाय्याने कधी कधी अनुमान लावावा लागतो आणि त्या अनुमानाद्वारे वस्तूची अथवा पदार्थाची निश्चिती विशिष्ट स्थळी करता येऊ शकते. या प्रक्रियेद्वारे होणारे ज्ञान तर्कावर आधारित असल्याने निश्चयात्मक असते. उदाहरणार्थ दूर पर्वतावर धूर बघून कोणी जर या पर्वतावर अग्नी आहे.' असे म्हटले अथवा हा पर्वत अग्नीमान आहे' असे म्हटल्यास ते कसे शक्य आहे असा प्रश्न पडू शकतो. पर्वत दूर असल्यामुळे जरीही तेथील अग्नी आपल्याला प्रत्यक्ष दिसू शकत नाही तरीही पर्वतो वन्हीमान् ।' असे निश्चयात्मक ज्ञान अनुमानप्रमाणानेच शक्य होते. न्यायदर्शनानुसार अनुमान प्रमाणाचे स्वार्थानुमान आणि परार्थानुमान असे मुख्यत्वे दोन प्रकार होतात. त्यापैकी स्वार्थानुमान म्हणजे स्वतःच प्रत्यक्षाद्वारे हेतुला बघून त्या माध्यमातून केलेले साध्याचे अनुमान होय. तर परार्थानुमान म्हणजे समोरील पर्वतावर धुराला पाहून त्याठिकाणी अग्नी आहे हे दुसऱ्याला पटवून देणे होय.

अशाप्रकारे दुसऱ्याला अनुमान ज्ञान करून देण्यासाठी पाच प्रकारच्या वाक्यांचा प्रयोग करावा लागतो. त्यालाच न्याय दर्शनाच्या भाषेत पंचावयव वाक्य' असे म्हणतात. पर्वतो वह्निमान् धूमवत्वात् ।' या वाक्यात पर्वत पक्ष' आहे. धूमवत्वात् हा हेतू' आहे आणि वह्निमत्त्व हे साध्य आहे. अर्थात पर्वतावर वह्नी आहे हे सिद्ध करावयाचे आहे. त्यासाठी धूम हा हेतु आहे. म्हणून पर्वत हा धुराने युक्त असल्यामुळे त्यावर तो वह्नीने युक्त आहे. असा वरील वाक्याचा अर्थ होतो. म्हणून पर्वतो वह्निमान् । ही प्रतिज्ञा' आहे धूमवत्त्व हा हेतू' आहे. यो यो धूमवान् स स वह्निमान् यथा महानसः ।' हे उदाहरण वाक्य झाले. म्हणून या पर्वतावर देखील अग्नी आहे. म्हणून या पर्वतावर देखील धूर

आहे म्हणून हा पर्वत देखील तसाच अग्निमान आहे. हे उपनय' आणि निगमन' वाक्य झाले म्हणजेच प्रतिज्ञा, हेतू, उदाहरण, उपनयन आणि निगमन या पाच वाक्यांद्वारे परार्थानुमान सिद्ध करता येते.

चार्वाक दर्शन सोडले तर सर्वच दर्शनांनी अनुमान प्रमाणाला मान्यता दिली आहे. प्रत्यक्ष प्रमाणाच्या तुलनेत व्यावहारिक जीवनात याचा उपयोग कमी प्रमाणात होतो. प्रमाणाचे प्रामुख्याने तीन प्रकार होतात म्हणूनच सांख्यकारिका त्रिविधम् अनुमानम् आख्यातम् ।' असे म्हटले आहे पूर्ववत शेषवत आणि सामान्यतोदृष्ट असे हे तीन प्रकार होत पूर्ववत अनुमान ज्या ठिकाणी हेतूचे साध्याद्वारे व्याप्त असणे पूर्वीच विशेषत्वाने अनुभवल्या गेले आहे अथवा दृष्टीस पडले आहे. त्याला पूर्ववत अनुमान असे म्हणतात. उदाहरणार्थ पर्वतावर धुराला पाहून अग्नीचा अनुमान करणे. या ठिकाणी साध्य रूप अग्नीचे आणि त्याचा हेतू असणाऱ्या धुराचे साहचर्य स्वयंपाक घरात आधीच बघितलेले असल्याने आपण त्याचा पूर्वीच निश्चय केलेला असतो. म्हणून अशा प्रकारच्या अनुमानाला पूर्ववत अनुमान असे म्हणतात

असे अनुमान ज्या ठिकाणी साध्याची सिद्धी केवळ व्यतिरेक व्याप्ती असणाऱ्या हेतू द्वारे केली जाते. तेथे शेशवत् अनुमान होते. उदाहरणार्थ जीवित शरीर आत्म्याने युक्त असते कारण ते प्राण वान असते. या ठिकाणी प्राणवान हा हेतू आहे. जो आत्म्याने युक्त नाही पण तो प्राणवान देखील नाही जसे घट म्हणून ही हे अनुमान व्यक्तिरेखा व्यक्तीने युक्त आहे. जीवितं शरीरम् आत्मवत् प्राणवत्वात् ।' या ठिकाणी यत् यत् आत्मयुक्तं न तत् तत् प्राणवत् अपि न यथा घटः । जीवितशरीरं सात्मकं, प्राणादिमत्वात् ।' व्यतिरेकानेच शरीरात आत्मतत्त्व सिद्ध करता येते. ते अन्वयाने शक्य होत नाही.

जेव्हा साध्य आणि हेतू यांचे साहचर्य सामान्य तठ सर्वत्रच दिसून पडते आणि त्याद्वारे जे अनुमान लावले जाते त्याला सामान्य तो दृष्ट अनुमान असं म्हणतात. उदाहरणार्थ कुठल्याही कार्याला बघून त्याच्या कारणाचा अनुमान करणे. कारण आणि कार्य यांचे साहचर्य नेहमीच पुष्पक हे गाणे बघायला मिळते उदाहरणार्थ घटरूपी कार्याला बघून कुंभार रुपी कारणाचा अनुमान लावणे म्हणजे सामान्यतोदृष्ट अनुमानाचा प्रयोग करणे होय.

यापैकी अन्वय व्याप्तीच्या आधारित जे पूर्ववत अनुमान केले जाते. ते फक्त शेशवत अनुमान हे केवळ व्यतिरिक्त असते तर सामान्य तो दृष्ट हे अनुमान अन्वय अतिरेकी अनुमान असते असे न्याय असतात. म्हणून असंख्य न्यायशास्त्र वर्णन केले आहे. काही विद्वान मात्र अनुमानाला वीत आणि अवित अशा दोन श्रेणीमध्ये विभाजित करतात. त्यापैकी वितचे पूर्ववत आणि सामान्य दृष्ट असे दोन प्रकार होतात. तसे त्या अनुमान अंतर्गत केवल अनुमानाची गणना केली जाते.

शङ्कितसमारोपितोपाधिनिराकरणेन वस्तुस्वभावप्रतिबद्धं व्याप्यम्, येन च प्रतिबद्धं तद्व्यापकम्।'

त्रिविधमनुमानमाख्यातम् ।' तत्र प्रथमं तावद् द्विविधम् – वीतमवीतं च । अन्वयमुखेन प्रवर्त्तमानं विधायकं वीतम् । व्यतिरेकमुखेन प्रवर्तमानं निषेधकम् अवीतम् । वीतं द्विविधम् । पूर्ववत् सामान्यतोदृष्टभेदेन । अवीतं शेषवत्।

शब्दप्रमाण – यालाच आगम अथवा आप्त प्रमाण असेही म्हणतात. आप्त म्हणजे यथार्थ विषयाचे ज्ञान करून देणारी व्यक्ती अशा व्यक्तीद्वारे शास्त्रात सांगितलेल्या वाक्यांच्या माध्यमातून अथवा अन्य वाक्यांद्वारे जेव्हा विशिष्ट बोध करून दिल्या जातो. तेव्हा त्या वाक्याला शब्दप्रमाण असे म्हणतात. हे ज्ञान देखील निश्चयात्मक असल्याने याचा समावेश प्रमाणांतर्गत केला जातो. नास्तिक दर्शने सोडली तर इतर सर्वच दर्शनांनी वेदांना प्रमाण मानले आहे. म्हणूनच सांख्यकारिकेत आप्तश्रुती असा शब्द प्रमाणाचा अर्थात वेदांचा उल्लेख केला आहे. यथार्थ वक्ता आप्ता प्रमाणेच अपौरुषेय वेद व्याख्याद्वारे ही स्वतंत्र रुपाने यथार्थ ज्ञान होते. म्हणून या दोन्हींचा समावेश शब्दप्रमाण शब्द प्रमाणामध्ये केला जातो.

वाक्य अथवा शब्द याद्वारे उत्पन्न झालेले ज्ञान दोन प्रकारचे असते. एक स्वतः प्रमाण दोन परत प्रमाण. प्रत्यक्ष अथवा अनुमान प्रमाणात यांच्या सहाय्याने सहाय्याशिवाय केवळ वेदवाक्य द्वारे जे ज्ञान उत्पन्न होते त्याला स्वतः प्रमाण असे म्हणतात. जेव्हा एखाद्या व्यक्तीने सांगितलेल्या अर्थाच्या गोष्टीसाठी अन्य प्रमाणाची अपेक्षा असते

तेव्हा ते ज्ञान परत प्रमाण श्रेणीत अंतर्भूत होते यात वेध मूलक स्मृतिग्रंथ इतिहास पुराण इत्यादींचा समावेश होतो. कारण या सर्वांची प्रामाणिकता वेदांवर आश्रित आहे.

दृष्टमनुमानमाप्तवचनं च सर्वप्रमाणसिद्धत्वात् ।
त्रिविधं प्रमाणमिष्टं प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाद्धि ।।४।।
प्रतिविषयाध्यवसायो दृष्टं त्रिविधमनुमानमाख्यातम् ।
तल्लिङ्गलिङ्गिपूर्वकमाप्तश्रुतिराप्तवचनन्तु ।।५।।

वाचस्पतिमिश्र यांनी त्यांच्या सांख्यतत्त्वकौमुदी' या ग्रंथामध्ये सांख्यशास्त्राशी संबंधित सर्वच प्रमाणांचा उल्लेख केला आहे. संख्यकारिकेच्या सुप्रसिद्ध टीकेमध्ये त्यांनी प्रमाण' या विषयावर विशेष प्रकाश टाकला आहे. प्रमीयते अनेन इति प्रमाणम् ।' या व्युत्पत्तिद्वारे प्रमाण हे प्रमेचे करण असल्याचे कळते. संदिग्धता रहित असलेले विषयाच्या विरुद्ध नसलेले ज्या विषयाचे ज्ञान पूर्वी झाले नाही असे अर्थात अनधिगत अशा विषयाशी संबंधित चित्तवृत्ती अर्थात पुरुष विषयक बोध आहे त्याला प्रमा' असे म्हणतात आणि त्याच्या साधनाला प्रमाण असे म्हणतात. असे प्रमेचे लक्षण केल्यामुळे संशय आणि स्मृती इत्यादी साधनांवरून प्रमाण वेगळे ठरते. म्हणून **असन्दिग्धाविपरीतानधिगतविषया चित्तवृत्तिः, बोधश्च पौरुषेयः फलं प्रमा तत्साधनं प्रमाणम् ।**' असा स्पष्ट उल्लेख केला आहे.

२.७ न्यायदर्शनानुसार प्रमाण

इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारिव्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम्।

अर्थात इंद्रिय आणि पदार्थ यांच्या सन्निकर्षद्वारे उत्पन्न झालेल्या ज्ञानाला अर्थात अशा ज्ञानाला ज्यात संदेह नसेल आणि जे व्यभिचारी ही नसेल अशा ज्ञानाला प्रत्यक्ष असे म्हणतात अर्थात संदेह नसणारे आणि व्यभिचारी नसणारे असे इंद्रिय आणि अर्थ पदार्थ यांच्या सन्निकर्षाने उत्पन्न होणारे ज्ञान म्हणजे प्रत्यक्ष होय. दुरून बघितले असता रेती पाण्याप्रमाणे दिसते आणि वाढलेले झाड पुरुष असल्यासारखे वाटते परंतु हे ज्ञान प्रत्यक्ष असू शकत नाही कारण हे ज्ञान व्यभिचारी आहे याउलट असणारे आयं पुरुषः अयंवृक्षः। असे निश्चयात्मक ज्ञानच प्रत्यक्ष प्रमाण मानले जाते प्रत्यक्ष ज्ञान देत असल्यानेच इंद्रियांना प्रत्यक्ष प्रमाण असे म्हणतात.

अथ तत्पूर्वकं त्रिविधमनुमानं पूर्ववच्छेषवत्सामान्यतोदृष्टं च ।१-१-५ न्यायसूत्र

अर्थात अनुमान तीन प्रकारचे असते. पूर्ववत, शेषवत आणि सामान्य तो दृष्ट प्रत्यक्षाला धरूनच अनुमान प्रमाण कार्यरत होत असते. म्हणूनच अनुमान प्रत्यक्ष पूर्वक असते. व्याप्ती ज्ञानाचे प्रत्यक्ष ज्ञान झाल्याशिवाय अनुमान होऊ शकत नाही कारणाद्वारे कार्याचे झालेले ज्ञान हे पूर्ववत् अनुमान होय.

जसे काळ्या मेघांना बघुन वृष्टी होणार असल्याचा अनुमान करणे होय कार्याला बघून कारणाचा अनुमान करणे म्हणजे शाश्वत अनुमान होय. जसे ओल्या जमिनीला बघून वृष्टी झाली आहे असे अनुमान करणे परंतु धूर आला बघून वह्नि चा अनुमान करणे हे सामान्यतोदृष्ट अनुमानाचे उदाहरण आहे.

प्रसिद्धसाधर्म्यात्साध्यसाधनमुपमानम् ।१-१-६

अर्थात प्रसिद्ध अशा साधनाद्वारे साध्याला साध्याचे ज्ञान करून घेणे म्हणजे उपमान होय. याशिवाय शब्दप्रमाणही मानले आहे. न्याय दर्शनाचा आधार असलेल्या सोळा पदार्थांपैकी प्रमाण आहे, हा प्रथम पदार्थ आहे. अन्य प्रमाणांप्रमाणेच न्यायदर्शनानेही जीवनाचे परम उद्दिष्ट मानले असले तरीही ते नि:श्रेयसाला तत्वज्ञानाद्वारे प्राप्त होते. हे तत्वज्ञान म्हणजेच प्रमाण आदींद्वारे मिळणारे षोडश पदार्थांची यथार्थ ज्ञान होय. प्रमाण यथार्थ ज्ञानाचे साधन आहे. न्याय दर्शनानुसार चार प्रमाण स्वीकृत आहे. प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान आणि शब्द याचे विस्तृत विवेचन आणि पूर्वपीठिका समजून घेणे अत्यंत महत्त्वाचे आहे. दिव्याच्या प्रकाशाप्रमाणे आत्म्याचा चैतन्य हा गुणधर्म आहे. ज्याप्रमाणे दिव्याचा प्रकाश वस्तूंना प्रकाशित करतो, त्याचप्रमाणे आत्मा चैतन्याद्वारे पदार्थांचे स्वरूप प्रकाशित करतो.

पदार्थांच्या प्रकाशना बरोबरच पदार्थांच्या स्वरूपाचा अनुभव देखील आत्म्यावर होतो. याच अनुभवाचे नाव ज्ञान असे आहे. या अनुभवाच्या वारंवारीतेला स्मृती असे म्हणतात हा अनुभव दोन प्रकारचा असतो. याचा यथार्थ आणि अयथार्थ वस्तूचे जे वास्तविक स्वरूप आहे. त्याचे त्याच प्रकारचे ज्ञान होणे म्हणजे यथार्थज्ञान होय. वस्तूचे वास्तविक स्वरूप आहे त्याहून भिन्न प्रकारचे ज्ञान म्हणजे अयथार्थज्ञान. यथार्थज्ञान याला 'प्रमा' असे म्हणतात. अयथार्थज्ञान अनेक प्रकारचे असते ज्यात स्मृती, संशय, भ्रम आणि तर्क प्रमुख असतात. वृक्षाचे वृक्ष असा प्रत्यक्ष अनुभव प्रमाण आहे. कारण की वृक्षाचे यथार्थ स्वरूप आहे त्याचा अनुभव तसाच झालेला आहे. आणि ते ज्ञान निश्चयात्मक स्वरूपाचे आहे. म्हणून याचा अर्थ आहे स्मृतीला प्रमाण मानण्याचे मुख्य कारण म्हणजे स्मृतीच्या ठिकाणी पदार्थ साक्षात उपस्थित राहत नाही, तर तो ती केवळ पूर्व अनुभवाची आवृत्ती असते. संशय देखील अनिश्चित ज्ञान देत असल्याने प्रमाण मानत नाही. संशयात मन विविध अवस्थेत राहते. आणि पदार्थाचे स्वरूप निश्चित होऊ शकत नाही ब्रह्मामध्ये जरीही त्याक्षणी संदेह होत नसला तरीदेखील त्यावेळी पदार्थांचे यथार्थ ज्ञान होत नाही म्हणून तेदेखील उपमानच मानले जाते. ब्रह्मामध्ये त्याक्षणी कुठलाही संदेह होत नसला तरी भविष्यात होणाऱ्या अनुभवाने धर्माची यथार्थता स्पष्ट होते. तर्क देखील पदार्थाचे ज्ञान करून देण्यात अप्रमाण ठरतो. यथार्थ ज्ञान आशा वरील चार प्रमाणामध्ये भ्रम अथवा भ्रांसी याचे सर्वाधिक वर्णन सर्वच दर्शनांनी केलेली दिसते. स्मृती आणि तर्क प्रत्यक्षात अनुभव नाही. एक पूर्व अनुभवाची आवृत्ती आहे. तर दुसरी भविष्यातील अनुभवाची कल्पना होय. म्हणून पूर्वोत्तर साक्षात अनुभवा सोबत विमर्श केल्याने त्यांची यथार्थता अर्थ यथार्थता निश्चित होते. संशय हा साक्षात अनुभव आहे. परंतु तो स्वतःच असंदिग्ध अनिश्चित असल्याने अर्थ आहे, परंतु भ्रांती हा एक निश्चित साक्षात अनुभव आहे.

ज्या वेळी आपल्याला शुक्तीमध्ये (शिपल्यामध्ये) रजत म्हणजेच चांदी दिसते त्यावेळी आपल्या मनात कुठले प्रकारचा अनिष्ट नसतो आपण केवळ एकाच पदार्थाला बघत असतो आणि आपल्याला असा विश्वास होतो की हीच संधी आहे. परंतु जवळ गेल्यानंतर आणि हातात उचलल्यावर असे कळते की ती चांदी नसून ते शिंपले आहे आणि जे पूर्वी ज्ञान झाले होते ते भ्रम युक्त आणि अयथार्थ होते. म्हणून नंतरच्या ज्ञानाने भविष्यकालीन प्रत्यक्ष बाध होत असल्याने भ्राति हे बाधायुक्त असल्याने ती अप्रमाण ठरते म्हणून न्याय दर्शनात प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान आणि शब्द ही चारच प्रमाणे ज्ञानविज्ञानाच्या कक्षेत अंतर्भूत असल्याने त्यांच्या साधनालाच प्रमाण असे म्हणतात.

प्रत्यक्ष प्रमाण

अनुमानादी सर्वच प्रमाणासाठी आधारभूत असल्याने प्रत्यक्ष प्रमाणाला सर्व प्रमाणांपैकी प्रमुख प्रमाण मानतात, न्याय सूत्रातील भाष्यानुसार इंद्रिय आणि विषय यांच्यासह उत्पन्न होणाऱ्या ज्ञानाचे नाव प्रत्यक्ष असे आहे. याबरोबरच हे ज्ञान अव्यभिचारी आणि व्यवसायात्मक असले पाहिजे. या परिभाषेत कशाला प्रत्यक्षात ते विशिष्ट लक्षण मानले आहे. म्हणून उत्तरकालीन नैय्यामिकांनी केवळ लक्षण मानले. प्रत्यक्ष प्रमाण आणि शब्द प्रमाण हे दोन भिन्न प्रमाण आहेत. प्रत्यक्षातील ज्ञान जेव्हा व्यवहारात शब्दरूपात अभिव्यक्त होते, तेव्हा ते प्रत्यक्ष न राहता शब्द प्रमाण मानले जाते. अव्यभिचारी हा शब्द प्रत्यक्ष ज्ञान आणि भ्रम यातील प्रमुख फरक स्पष्ट करण्यासाठी आलेला आहे. परंतु उत्तरोत्तर न्यायामध्ये धर्माला अलौकिक प्रत्यक्ष मानण्यात आले आहे. म्हणून उत्तरकालीन परिभाषेत अव्यभिचारी पद काढून घेण्यात आले आहे.

व्यवसायात्मक पदाचा प्रत्यक्ष प्रमाण आणि संशय यातील भेद स्पष्ट करणे हा उद्देश आहे. कारण प्रत्यक्ष हेच निश्चित ज्ञान आहे. प्रत्यक्ष प्रमाणाचे अनेक प्रकार सांगितले गेले आहेत. त्यातील पहिला प्रकार म्हणजे **लौकिक आणि अलौकिक प्रत्यक्ष** होय. लौकीक प्रत्यक्ष म्हणजे इंद्रिय आणि विषयांच्या साधारण सन्निकर्षाद्वारे होणारे प्रत्यक्ष- अप्रत्यक्ष म्हणजे किती एखाद्या असाधारण अशा इंद्रिय आणि विषयाचा सन्निकर्ष प्रत्यक्ष दोन प्रकारचे असते अथवा अंतर प्रत्यय अप्रत्यक्ष बहिरी यांसोबत विषयाशी होणाऱ्या सन्निकर्षाने असे प्रत्यक्ष उत्पन्न होते. बहिरिन्द्रिय पाच आहेत. म्हणून या सन्निकर्षाद्वारे होणारे प्रत्यक्ष देखील पाच प्रकारचे आहे. आणि ग्रहण करणारे अंतर इंद्रिय केवळ एक आहे ज्याला अंतकरण असे म्हणतात म्हणून अंतर प्रत्यक्ष हे केवळ एकच प्रकारचे होते. मानस प्रत्यक्षाद्वारे

आंतरिक भावाचे ज्ञान होते ते बहिरिंद्रियांचा विषय नाही या उभयविध लोकगीत प्रत्यक्षाचे तीन प्रकार होतात. निर्विकल्प, सविकल्प आणि प्रत्येक विज्ञान वर्षाचे वर्षामध्ये प्रत्येक प्रथम क्षणाला पदार्थाची केवळ सत्ता ज्ञात होते. त्यालाच निर्विकल्प प्रत्यक्ष म्हणतात. हे बाह्य प्रकार अज्ञान असते. कारण की यात कोणत्याच प्रकारचे विशेष पदार्थ ज्ञान होत नाही. आपण काहीतरी बघतो हा या ज्ञानाचा प्रकार असतो. याच्यात काहीतरी अर्थात किंचित याचे विशेष स्वरूप निर्धारण करता येत नाही, म्हणूनच या ज्ञानाला निर्विकल्प ज्ञान असे म्हणतात. प्रकार विषेशासहित असणाऱ्या विशिष्ट ज्ञानाला सविकल्प प्रत्यक्ष असे म्हणतात. निर्विकल्प ज्ञान म्हणजे किंचित अशा स्वरूपाचे असते तर सविकल्प ज्ञानात आपल्याला निश्चित वस्तू म्हणजे वृक्ष इत्यादी ज्ञान होते. प्रत्येक ज्ञान म्हणजे एक पूर्वानुभव भूत पदार्थाचे तद्रूप असे पुन्हा पुन्हा अभिज्ञान होणे अर्थात **सोऽयम् देवदत्त** हा मी बघितलेला तोच पुरुष आहे अशा प्रकारचे प्रत्यक्ष ज्ञान म्हणजेच सविकल्पक होय. प्रत्यक्षात देखील तीन प्रकार होतात. सामान्य लक्षण, ज्ञान लक्षण आणि योगज प्रत्यक्ष एखाद्या साधारण सन्निकर्षाद्वारे अशा पदार्थांचे प्रत्यक्ष होते. याचे सामान्य लक्षण प्रत्यक्षाद्वारे सामान्य अथवा जातीचे ग्रहण होत असते. या मतानुसार सामान्यत्व जाती हा एक स्वतंत्र पदार्थ आहे, ज्याची स्वतंत्र अशी सत्ता असते. जाती केवल एक शब्द अथवा कल्पना नाही तर तो एक वास्तविक पदार्थ आहे. आणि त्याचा सामान्य लक्षण आणि अलौकिक प्रत्यक्षाद्वारे बोध होतो योग्य प्रत्यक्ष हा प्रत्यक्षाचा दुसरा भेद म्हणजे ज्ञान लक्षण होय. हा एक असाधारण आहे या असाधारण अशा सन्निकर्षाद्वारे अशा वेगळ्या विषयाचा बोध होतो जो साधारण रूपाने सन्निकृष्ट नसतो अशा स्थळी शक्तीमध्ये रजता चे प्रत्यक्ष ज्ञान, ज्ञान लक्षण असते. जेव्हा पण असे म्हणतो की कमळ असल्यासारखे वाटते कमळ कोमल दिसते. तर कमळाची कोमलता कमळाच्या कोमलतेचे ज्ञान लक्षणद्वारे अप्रत्यक्ष पणे होती. कोमल आता ही स्पर्श द्वारा ज्ञात होणारी धर्म आहे. याद्वारे करण्यासारखा तो नाही परंतु येथे चक्षु इंद्रीयाद्वारे त्याचे ज्ञान होते. असे ज्ञान पूर्वानुभव भूत संस्कारामुळे अद्भूत होते.

म्हणूनच येथे असाधारण असा सन्निकर्ष उत्पन्न होतो. त्यालाच ज्ञानलक्षण सन्निकर्ष असे म्हणतात. योग्य प्रत्यक्षाद्वारे अतींद्रिय आणि अलौकिक पदार्थांचे साक्षात ज्ञान होते. सिद्धपुरुष मुक्त आणि युक्त अशा तीन प्रकारच्या योगिंना अलौकिक सन्निकर्षाद्वारे देवता परमाणु परमेश्वर इत्यादी पदार्थांचे प्रत्यक्ष ज्ञान होते जे इतर कुठल्याही प्रमाणाने अथवा ज्याचे इतर कुठल्याही प्रकारे प्रत्यक्ष होणे शक्य नाही. म्हणून अशा विशिष्ट लोकांना होणाऱ्या प्रत्यक्षाला योगच प्रत्यक्ष या प्रकारात समाविष्ट करतात प्रत्यक्ष ज्ञान हे केवळ इंद्रिय आणि पदार्थ यांच्यासह उत्पन्न होत नसून त्याबरोबर आत्मा मन आणि इंद्रिये यांचा सन्निकर्ष देखील आवश्यक असतो. सर्वच प्रमाणामध्ये सामान्य रूपाने अपेक्षित असल्याने शेवटचे दोन सन्निकर्ष हे प्रत्यक्षात या विशिष्ट लक्षणात समाविष्ट नाहीत. या दर्शनामध्ये आत्म्याला विभु आणि मनाला अणु मानले गेले असल्यामुळे आत्मा नेहमीच सर्व इंद्रियांशी संयोग ठेवून असतो म्हणून एकाच वेळी अनेक इंद्रियांद्वारे सन्निकर्ष होऊन अनेक प्रकारचे ज्ञान अनेक लोकांना होणे असा संशयही उत्पन्न होऊ शकतो. परंतु ज्ञानाचे असे यौगपद्य नैयायिकांना मान्य नाही. एका काळात केवळ एकच ज्ञान होते. ज्ञान केवळ इंद्रिय अर्थ सन्निकर्षाने उत्पन्न होत नाही. परंतु मन आणि इंद्रिय यांचाही तेथे होणे आवश्यक असते. म्हणून एका काळात केवळ एकच इंद्रिया सोबत याचा सन्निकर्षाने होऊ शकतो. मनाच्या तीव्र गतीमुळे असे आपल्याला वाटते एकाचवेळी बघतो, ऐकतो आणि अनेक क्रिया करतो, परंतु एका वेळी आपल्याला एकच ज्ञान होत असते आणि त्या ज्ञानासाठी मनाचा इंद्रियासोबत सन्निकर्ष आवश्यक असतो. जेव्हा आपले मन दुसऱ्याच जागी एकाग्र झाले असते, तेव्हा आपली आपले डोळे उघडे असूनही आपण बघू शकत नाही, कान असूनही आपल्याला ऐकू येत नाही. याचे उत्कृष्ट उदाहरण म्हणजे दुष्यन्नाच विचारात मग्न असणाऱ्या शकुंनतेला महर्षि दुर्वासांच्या आगमनाचा बोध होऊ शकला नाही हे शाकुंतल मधले उदाहरण प्रमाण म्हणून देण्यात येईल देता येऊ शकते. प्रत्यक्ष ज्ञानाचे करण प्रत्यक्ष प्रमाण असते असे नाही. नैयायिक त्याचप्रमाणे अनुमतीचे कारण अनुमान प्रमाण होय, अनुमती अथवा अनुमान विज्ञानाचे ज्ञानासाठी व्याप्ती ज्ञान हे करण आहे जेथे जेथे धूर असतो तेथे अग्नी असतो या साहचर्य नियमाला व्याप्ती असे म्हणतात.

स्वयंपाक घरात धूर आणि अग्नी यांच्यासह आश्चर्याचा अनुमान होत असतो प्रत्यक्ष ज्ञात असतो, त्या

आधारेच पर्वतावर देखील धुराला बघून तिथे असेल असा अनुमान केला जातो परामर्शाद्वारे उत्पन्न झालेल्या ज्ञानाला अनुभूती असे म्हणतात. पर्वतो व ह्विमान् हे ज्ञान अनुमिती ज्ञान होय याठिकाणी वह्विव्याप्तधूमवान् अयं पर्वतः्। असा परामरार्श उत्पन्न होतो.

नैयायिक लिंग परामर्शाला लिंग अनुमान असे म्हणतात. त्यालाच तिसरे ज्ञान असेही म्हणतात स्वयंपाक घरात धूर आणि अग्नी यांचे साहचर्य म्हणजेच व्याप्ती ग्रहण केल्यानंतर जे धुराचे ज्ञान होते ते प्रथम ज्ञान होय. पक्षाच्या ठिकाणी अर्थात पर्वताच्या ठिकाणी धूराचे ज्ञान होणे म्हणजे द्वितीय ज्ञान होय तसेच त्या पक्षावर असलेल्या धुराचे अग्नीने व्याप्त असणे म्हणजे तिसरे ज्ञान आहे यालाच लिंग परामर्श असे म्हणतात, न्याय दर्शनात दोन प्रकारचे अनुमान मांडले जाते स्वार्थ आणि परार्थ, स्वार्थानुमान हे स्वतःसाठी असते स्वतःच घरी धूर आणि अग्नीला बघून पर्वत स्थळी जाऊन जे स्वतःलाच द्वह्वि आणि धूर यांच्या व्याप्तीचे स्मरण करून दुरून धुराला बघून त्याठिकाणी वह्वी असण्याचा अनुमान करतात, त्याला स्वार्थानुमान असे म्हणतात. परार्थानुमान म्हणजे दुसऱ्यासाठी दुसऱ्याला समजवण्यासाठी पाच अवयवांनी युक्त असणाऱ्या वाक्याद्वारे केलेला क्रमवार तर्क म्हणजे पदार्थानुमान होय. यात मुख्यत्वेकरून प्रतिज्ञा हेतू, उदाहरण, उपनयन आणि निगमन या पाच अवयवांचा समावेश होतो.

उपमान प्रमाण

उपमान प्रमाण हे यांचे वैशिष्ट्य आहे. संज्ञा संज्ञी यांच्या संबंध ज्ञानाला उपमिती असे म्हणतात. त्याउपर मी तिच्या असाधारण अशा कारणाला उपमान प्रमाण असे म्हणतात. सादृश्य ज्ञान हा उपनेते मी तिचा हेतू असतो एखाद्या मनुष्याला गवय म्हणजेच नीलगाय कशी असते हे माहिती नसेल आणि अशा वेळी एखाद्या वनवासी व्यक्तीने त्याला गायी सारखीच नीलगाय असते असे सांगितल्यास ती व्यक्ती जंगलात गेल्यानंतर गायी सारख्या प्राण्याला शोधू लागते आणि गायी सारखा दिसणारा नवीन प्राणी समोर आल्यास हाच गवय म्हणजे नीलगाय आहे असे त्याचे निश्चित ज्ञान होते. हेच उपमान प्रमाणाने झालेले ज्ञान होय. असे ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाणाने, अनुमान प्रमाणाने अथवा शब्द प्रमाणाने होऊ शकत नाही.

कारण या स्थळी सादृश्य ज्ञान महत्त्वाचे ठरते. सादृश्य म्हणजे सारखेपणा. गाय आणि गवय यांच्यात सारखेपणा असला तरीही ते दोन्ही प्राणी भिन्न आहेत. केवळ दोघांच्या सादृश्य ज्ञानाच्या स्मरणाने, अर्थात एकाच्या सादृश्य ज्ञानाच्या स्मरणाने दुसऱ्याचे निश्चित ज्ञान झाले. त्यामुळे येथे अनुमान हे स्वतंत्र प्रमाण मानणे आवश्यक आहे. याठिकाणी सादृश्य ज्ञानाच्या स्मरणाने गवय या शब्दाच्या अर्थाचा बोध होतो म्हणून हे ज्ञान संज्ञा आणि संज्ञीच्या संबंधाचे ज्ञान आहे. या ज्ञानात गायी मध्ये होणाऱ्या गवयाचे सादृश्य हेच कारण आहे. हे ज्ञान व्याप्ती ज्ञानाशिवाय होते म्हणून उपमान प्रमाणाचा अंतर्भाव अनुमान प्रमाणात करता येत नाही.

शब्दप्रमाण

यथार्थ बोलणाऱ्याला आप्त असे म्हणतात. जे जाणले आहे त्याला तसेच तशाच शब्दात मांडणे म्हणजेच यथार्थवादीता होय. यथा आप्ताचे वाक्य म्हणजे शब्द प्रमाण होय. पदांच्या समूहाला वाक्य असे म्हणतात. अस्मात् पदात् अयमर्थी बोद्धव्यः। अमुक एका शब्दातून अमुक एखाद्या शब्दाचा हा अर्थ आहे असे जाणने म्हणजे शक्ती होय, अशी शक्ती प्रत्येकच पदात असते म्हणून ज्या ज्या पदार्थ शक्ती असते त्या ज्या शब्दात शक्ती असते. त्याला पद असे म्हणतात शक्तम् पदम् अशी शक्ती म्हणजे ईश्वरेच्छा. ही ईश्वरेच्छा म्हणजेच संकेत होय. हा ईश्वरी संकेत गुरु-शिष्य परंपरेत द्वारे आपल्यापर्यंत येऊन पोहोचतो. वाक्याच्या अर्थाचे ज्ञान आकांक्षा योग्यता आणि संनिधी या द्वारे होत असते. वाक्यातील प्रत्येक पदाचा अन्वय झाला पाहिजे. गाय, घोडा, हत्ती इत्यादी शब्द एकत्र आणल्यास ते वाक्य होऊ शकत नाही. कारण त्यात आकांक्षेचा अभाव आहे सिञ्यति या वाक्यात प्रामाणिकता नसल्याने येथे योग्यतेचा अभाव आहे म्हणून हे वाक्य देखील प्रमाण नाही जर एखादा व्यक्ती पाणी म्हटल्यानंतर आणि हा शब्द एका तासाने म्हणेल तर तेही वाक्य संनिधी म्हणजे शब्दांची जवळीकता अथवा शब्दांचे विलंबाने उच्चारण नसल्याने प्रमाण मानले जात नाही म्हणून ज्या वाक्यात आकांक्षा, योग्यता आणि संनिधी या तीन गोष्टी पूर्ण होतात हेच प्रमाण वाक्य आणि अर्थवाही वाक्य असते वाक्याचे मुख्यतः दोन प्रकार होतात. लौकिक आणि वैदिक एक वाक्य ईश्वर असल्याने सर्वच

वैदीक वाक्य प्रमाण मानली जातात. लौकिक वाक्यं पैकी मात्र रक्ताने म्हटलेलेच वाक्य प्रमाण असते अन्य नाही. संस्काराने जे ज्ञान उत्पन्न होतो त्याला स्मृती असे म्हणतात. स्मृतिहून भिन्न अशा ज्ञानाला अनुभव असं म्हणतात. हा अनुभव यथार्थ आणि अयथार्थ असा दोन प्रकारचा असतो. यथार्थ अनुभव हाच प्रमा असतो असे आपण पूर्वी पाहिले आहे स्मृती देखील यथार्थ आणि यथार्थ अशी दोन प्रकारची असते. प्रमा जन्य स्मृती यथार्थ स्मृती असते तर प्रमाअजन्य स्मृती अयथार्थ असते यथार्थज्ञान याला प्रमाण म्हणतात याला म्हणतात.

२.८ वैशेषिक दर्शननानुसार प्रमाण विचार

बौद्धदर्शनाप्रमाणे वैशेषिकदर्शनातही प्रत्यक्ष आणि अनुमान अशी दोन प्रमाणे स्वीकारली आहेत. न्याय दर्शनाशी अनेक बाबतीत साम्य असणारे वैशेषिक शास्त्र असले तरीही प्रमाणांच्या बाबतीत मात्र त्या दोन्ही दर्शनांमध्ये भेद दिसून येतो. अन्य सर्वच प्रमाणांचा समावेश वैशेषिक दार्शनिक अनुमान प्रमाणात करतात. बौद्धदर्शनातही याप्रमाणेच दोन प्रमाणे स्वीकारली असली तरीही आणि त्यांनी उपमान आणि शब्दप्रमाण यांचा स्वीकार केला नसला तरीही वैशेषिक दर्शन बौद्धांच्या सिद्धांतानुसार प्रत्यक्ष आणि अनुमान प्रमाण याला स्वीकारत नसून त्यांचे स्वतःच्या सिद्धांतानुसार ते प्रत्यक्ष आणि अनुमान प्रमाण या दोनच प्रमाण यांना प्राधान्य देताना दिसतात. बौद्ध दार्शनिक मानात् मेयसिद्धिः ।' या वाक्याला प्रमाण मानून स्वतःचा विचार स्पष्ट करतात. याच तत्त्वाचा स्वीकार करून बौद्ध पंडित धर्मकीर्ति याने परमाणु या वादाची उपपत्ती करत परमाणु वाद म्हणून दर्शनीकांच्या मुख्य सिद्धांताचे खंडन केले आहे. सर्व प्रमेय पदार्थ स्वलक्षण आणि सामान्यलक्षण अशा दोनच परस्पर विरुद्ध प्रकारांमध्ये मोडणारे असल्यामुळे त्यांना मान्य असणारी प्रमाणे ही दोनच प्रकारची आहेत.

बौद्ध दर्शनीकांनी प्रमाण संकल्पनेला महत्व दिलेले दिसते. भगवान गौतम बुद्धाच्या मते ज्ञानाशिवाय निर्वाण प्राप्त होऊ शकत नाही. **'ऋते ज्ञानात् न मुक्तिः ।'** असे गौतम बुद्ध यांचे मत होते. सर्वचं अर्थांचे मूळ कारण अविद्या आहे आणि या अविद्येला दूर करण्याचा एकच विशुद्ध उपाय म्हणजे ज्ञानप्राप्ती होय. परंतु ज्ञानाची विशुद्धी कशी शक्य होते ? याच्या उत्तरात असे म्हणता येईल कि ज्ञान उत्पन्न होण्यास किती अडथळे निर्माण होतात याविषयी बौद्धांचे चित्त आकर्षित झाले. बौद्धांनी याच उत्तरांच्या शोधार्थ काही सिद्धांत येथे सांगितले आहेत. बौद्धांच्या मते स्वीकृत प्रमाणे दोनच आहेत प्रत्यक्ष आणि अनुमान अशी दोनच प्रमाणे मानण्याचे कारण म्हणजे विषय दोन प्रकारचे असतात. स्वलक्षण आणि सामान्य. स्वलक्षण म्हणजे वस्तूचे असे रूप जे शब्द इत्यादींच्या सहाय्याशिवाय ज्ञात होते. असे तेव्हाच घडते जेव्हा पदार्थाचे स्वतंत्र प्रकारे वेगळे वेगळे असे ग्रहण होते. सामान्य लक्षण म्हणजे अनेक वस्तूंसहित जाणलेले वस्तूचे सामान्य स्वरूप. यात कल्पनेचा प्रयोग अधिक असतो. यापैकी स्वलक्षण प्रत्यक्ष प्रमाणाचा विषय आहे तर सामान्य लक्षण अनुमान प्रमाणाचा विषय असतो. प्रथम विषय अर्थक्रिया करण्यास समर्थ असतो तर दुसरा सामान्य लक्षण हा अर्थक्रियेसाठी असमर्थ असतो असे बौद्धांचे मत आहे.

२.९ मीमांसा दर्शनानुसार प्रमाण

मीमांसा दर्शन हे भारतीय आस्तिक दर्शनांमधील एक दर्शन आहे. श्रुतीमधील परस्परविरोधी वाक्यांतील विसंगती दूर करून त्यामध्ये सुसंगती प्रस्थापित करणे हे या दर्शनाचे प्रमुख लक्ष्य आहे. मीमांसा दर्शन हे वेदांच्या मंत्रब्राह्मणरूपी कर्मकाण्डांवर आधारित आहे.

वेदांचे त्यांच्या स्वरूपावरून चार भाग होतात. १) संहिता, २) ब्राह्मण, ३) आरण्यक व ४) उपनिषद यांतील पहिले तीन संहिता, ब्राह्मण व आरण्यक यांना कर्मकाण्ड असे म्हणतात, तर उपनिषद यांना ज्ञानकाण्ड असे म्हणतात. कर्मकाण्डांच्या मीमांसेला पूर्वमीमांसा तर ज्ञानकाण्डाच्या मीमांसेला उत्तरमीमांसा किंवा वेदांत असे म्हणतात. सामान्यतः मीमांसा दर्शनाचा जेव्हा उल्लेख होतो. तेव्हा पूर्वमीमांसा हाच मीमांसा दर्शनाचा रूढार्थ झालेला आहे.

मीमांसा दर्शनाचे लक्ष्य वैदिक कर्मकाण्डांचे सुसंगत व्याख्यान करणे हाच आहे.

जैमिनीची मीमांसासूत्रे हीच यादर्शनाचे मूळ प्रामाणिक स्रोत आहेत. जैमिनीपूर्वी ही अनेक आचार्य होवुन गेले पण त्यांचे ग्रंथ उपलब्ध नसल्याने जैमिनीच्या मीमांसासूत्रावरच या दर्शनाची आधारशीला अवलंबून आहे.

जैमिनीच्या मीमांसासूत्रांवर शबर स्वामी यांचे शबरभाण्य उपलब्ध आहे. पुढे चालून या दर्शनाला जे अनेक विद्वान प्राप्त झाले त्यामध्ये प्रभाकर मित्र व कुकारिलभट्ट हे प्रसिद्ध आहेत. प्रभाकर मित्र व कुमारिल भट्ट यांच्या मध्ये मतभिन्नता असल्यामुळे मीमांसा दर्शनाचे दोन मतप्रवाह निर्माण झाले. त्यामध्ये कुमारित भट्ट यांचे मत भाट्टमत म्हणुन प्रसिद्ध आहे तर प्रभाकर मिश्र यांचे मत गुरूमत म्हणुन प्रसिद्ध आहे.

प्रमाण्यवाद –

प्रभाकर मतानुसार प्रमा ही एक अनुभूती आहे. अनुभूती ही सत्रयंप्रकाशित असते. अर्थाची अनुभूती ही सर्वदा यथार्थ असते आणि म्हणुनच ती स्वतः प्रमाण असते.

कुमारिल भट्ट यांच्या मतानुसार प्रमा ही दोषरहित कारण सामग्री यांच्यापासुन उत्पन्न अबाधित असे अर्थज्ञान होय. प्रमा ही अज्ञात तसेच सत्य पदार्थाचे ज्ञान होय.

सामान्यतः प्रमा याचा अर्थ यथार्थ अनुभवातून प्राप्त झालेले ज्ञान आणि त्या ज्ञानाच्या प्राप्तीचे साधन म्हणजे प्रमाण.

मीमांसक हे स्वतः प्रामाण्यवादाला मानतात. ज्ञान हे स्वतः प्रमाण असते. ज्ञानाचे प्रामाण्य बाहेरून होत नाही. त्याचे प्रमाण्य दुसऱ्या ज्ञानाने सिद्ध होत नाही.

सूत्रकार जैमिनी यांनी प्रत्यक्ष, अनुमान आणि शब्द ही तीन प्रमाणे मानली आहेत. प्रीाकर मिश्र यांनी उपमान आणि अर्थापत्ती यांनाही प्रमाण मानुन प्रमाणांची संख्या पाच केली आहे. तर कुमारिल भट्ट यांनी अनुचलब्धी या सहाव्या प्रमाणाचा स्वीकार केला आहे.

प्रत्यक्ष प्रमाण –

मीमांसकांनी ज्ञानाचे दोन प्रकार स्वीकारले आहेत. अपरोक्ष ज्ञान आणि परोक्ष ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाण हे अपरोक्ष ज्ञान असते. आणि या प्रत्यक्षाच्या निर्विकल्पक व सविकल्पक अशा दोन अवस्था असतात.

प्रभाकर मतानुसार प्रत्यक्ष म्हणजे साक्षात प्रतीति तर कुमारिल मतानुसार करण दोषरहित आणि अबाधित इन्द्रियार्थसन्निकर्ष जन्य ज्ञान प्रत्यक्ष आहे. इन्द्रियांचा प्रांच्या विषयांशी संयोग होऊन ज्ञान उत्पन्न होणे यालाच इन्द्रियार्थसंन्निकर्ष असे म्हणतात. संन्निकर्ष हा तीन प्रकारचा असतो – १) आत्मा आणि मनाचा संन्निकर्ष, २) मन व इन्द्रियांचा सन्निकर्ष, ३) इन्द्रिय आणि विषयांचा संन्निकर्ष.

प्रथमतः कान, त्वचा, डोळे, जिहवा व नाक या पाच ज्ञानेन्द्रियांच्या त्यांच्या विषयांशी संबंध येऊन शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध या प्रत्यक्ष ज्ञानाचा संलिकर्ष होतो. नंतर ह्या इन्द्रियांचा मनाशी संन्निकर्ष होतो. आणि शेवटी मनाचा आत्म्याशी संन्निकर्ष होतो. या संन्निकर्षातूनच प्रत्यक्ष ज्ञान हे अनुकमे इन्द्रिय, मन व आत्म्याकडे जाते.

प्रत्यक्षाच्या निर्विकल्पक व सविकल्पक अशा दोन अवस्था असतात. प्रत्यक्ष ज्ञान हे सविकल्पकच असते. ते सविकल्पक होण्यापूर्वी निविकल्पक अवस्थेत असते. निर्विकल्पक प्रत्यक्षामध्ये नाम, जाति, संज्ञा इत्यादि विशेषण–विशेष्य संबंधाचे ज्ञान होत नाही. पण सविकल्पक प्रत्यक्षामध्ये नाम, जाति, संज्ञा इत्यादि विशेषण – विशेष्य संबंधाचे ज्ञान होते.

उदाहरणार्थ आपल्याला दूरून एखादी पांढरी वस्तू येताना दिसते ती नाम, जाति, संज्ञा रहित असल्याने निर्विकल्पक प्रत्यक्ष असते. जेव्हा ती पांढरी वस्तू जवळ येते तेवहा ती पांढऱ्या रंगाची गाय आहे. हे स्पष्ट होते. यावेळी त्या वस्तूचे नाम, जाति, संज्ञा स्पष्ट झाल्याने त्या वस्तूचे ज्ञान सविकल्पक प्रत्यक्षात होते.

अनुमान प्रमाण –

अनुमान म्हणजे एका ज्ञानापासून त्याच्या कारणरूपात उत्पन्न होणारे ज्ञान. उदा. धूर पाहिल्यावर अग्निचे

ज्ञान होतो. एखाद्या व्यक्तीला दूर पर्वतावर धूर निघताना दिसतो त्यावरून त्याला तिथे अग्नि आहे याचे ज्ञान होते. हेच अनुमान ज्ञान होय. धूर प्रत्यक्षात दिसतो पण अग्नि प्रत्यखात दिसत नाही, तेव्हा धूराचे कारण अग्नि आहे हे माहित असल्याने अग्निच्या अस्तित्वाचे ज्ञान होते, हीच अनुमानाची प्रक्रिया आहे.

धूर व अग्निच्या उदाहरणात धूर हा हेतु किंवा लिङ्ग आहे, तर आणि हा लिङ्ग आहे . लिङ्ग धारण करण्याऱ्या लिङ्गिचे ज्ञान म्हणजेच अनुमान होय. प्रत्यक्ष ज्ञान हे अपरोक्ष असते. तर अनुमान ज्ञान हे परोक्ष असते.

लिङ्ग व लिङ्ग (धूर व अग्नि) यांमध्ये नियतसंबंध असतो. अनुमानाची प्रक्रिया व्यवस्थित समजून घेण्यासाठी पर्वतावर आग लागली आहे (पर्वतो वहिनमान) हे उदाहरण लक्षात घेऊया. या उदाहरणाला, अनुसरून लिङ्ग, लिङ्गि पक्ष, पक्षधर्मता व व्याप्तिज्ञान या मुद्द्यांचा विचार करू या.

लिङ्ग (हेतु) – वरिल उदाहरणात पर्वताला आग लावली आहे येथे धूर हा लिङ्ग किंवा हेतु आहे या लिङ्गावरूनच अग्निचे (लिङ्गि) ज्ञान होते.

लिङ्गि (साध्य) – याच उदाहरणात अग्नि हे साध्य किंवा मिङ्गि आहे.

पक्ष – याच उदाहरणात पर्वत हा पक्ष आहे.

पक्षधर्मता – पक्ष असलेल्या पर्वतामध्ये धूर या लिङ्गाचे अस्तित्व म्हणजे पक्षधर्मता होय.

व्याप्तिज्ञान – अग्नि व धूर यांच्यात नियत संबंध असतो याचे ज्ञान म्हणजेच व्याप्तिज्ञान होय. किंवा लिङ्ग–लिङ्गि यांच्यातील नियत संबंधाच्या ज्ञानालाच व्याप्तिज्ञान म्हणतात. जेथे जेथे धूर असतो तेथे तेथे अग्नि असतोच हे व्याप्तिज्ञान सामान्य मनुष्याला पाकगृहातून मिळालेले असते. त्या व्यप्तिज्ञानाच्या आधारेच मनुष्य पर्वतावरील धूर पाहून अग्निचे असुमान करतो. धूर व अग्निचा साहयर्च नियमालाच व्यप्तिज्ञान असे म्हणतात.

परामर्श – व्यप्तिविशिष्ट पक्षधर्मतेच्या ज्ञानाला परामर्श म्हणतात. त्यामुळे अनुमान ज्ञानाला परामर्शजन्य ज्ञान असंही म्हणतात.

अनुमानाचे दोन प्रकार आहेत – १) स्वार्थानुमान आणि २) परार्थानुमान स्वार्थानुमान ही स्वतःसाठी असणारी मनोवैज्ञानिक ज्ञानप्रक्रिया आहे. तर पदार्थानुमान दुसऱ्यांना समजावून सांगण्यासाठी पाच अवयवात्कम वाक्याद्वारा केले जाते. पाचअवयवात्मक वाक्यांचे पाच अवयव हे १) प्रतिज्ञा, २) हेतु, ३) उदाहरण, ४) उपनय व ५) निशमन अशी आहेत.

१) प्रतिज्ञा – पर्वत हा अग्निमय आहे.
२) हेतु – कारण पर्वत हा धूराने व्याप्त आहे.
३) उदाहरण – जेथे जेथे धूर असतो तेथे तेथे अग्नि असतो, जसे स्वयंपाकधर इत्यादि.
४) उपनय – पर्वत धूरमय आहे, ज्या धूराचा अग्निसोबत नियत साहचर्य संबंध असतो.
५) निगमन – म्हणुन पर्वत हा अग्निमय आहे.

परार्थानुमानाचे पाच अवयवात्मक वाक्य हे न्यायदर्शनाने मान्य केले आहेत. पूर्व मीमांसेने मात्र या पाच वाक्यांतील पहिले तीन अथवा शेवटचे तीन वाक्यच मान्य केले आहेत.

उपमान प्रमाण –

उपमान प्रमाण हे मीमांसेने मान्य केले असून ते न्याय मतापेक्षा भिन्न आहे. न्यायमतानुसार उपमान हे संज्ञा–संज्ञि संबंध ज्ञान आहे. एखाद्या व्यक्तीस नीलगाय माहित नसेल तर तो आप्तस्वकीयांकडुन नीलगाय ही गायीसारखी असते असे ऐकतो. तो वनामध्ये नीलगाय प्रत्यशात पाहतो तेव्हा त्याला आप्तस्वकीयांचे वाक्य आठवते व गायीचे सादृश्य असणारा हा प्रणी नीलगाय आहे असे तो जाणतो.

मीमांसेनुसार उपमान प्रमाणाचे स्वरूप भिन्न आहे. त्यांच्यानुसार एखाद्या व्यक्तीने नीलगाय बघितल्यानंतर त्याला नीलगायीमध्ये गायीचे सादृश्य दिसते. त्याकरीता त्याला नीलगाय गायीसारखी असते हे आप्तस्वकीयांच्या वाक्याची गरज भासत नाही. आणि त्याला गाय ही नीलगायामध्ये असते या ज्ञानाचा प्रत्यय येतो. म्हणुन मीमांसेनुसार

स्मृतीतील गायीचे दृश्य नीलगायीशी असणारे सादृश्य हेच उपमान होय. इथे नीलगायीचे ज्ञान प्रत्यज्ञाने होते तर गायीचे स्मरण होते, पण गायीचे नीलगायीशी सादृश्य ज्ञान उपमानानेच होते.

उपमान हे व्याप्तिजन्य ज्ञान नाही, म्हणुन ते अनुमानापेक्षा भिनन आहे. हे प्रत्यक्ष प्रमाणापेक्षाही भिन्न आहे. कारण गायीच्या सादृश्याचे ज्ञान प्रत्यक्षाने होत नाही. उपमान हे स्मृतिपेक्षाही भिन्न आहे, कारण सादृश्य ज्ञान हे स्मृतिअंतर्गत येत नाही म्हणुन उपमान हे स्वतंत्र प्रमाण आहे.

शब्द प्रमाण –

मीमांसेन शब्द प्रमाण स्वीकारले असून शब्द प्रमाणचे पौरूषेय आणि अपौरूषेय असे भेद केले आहेत. पौरूषेय शब्द म्हणजे आप्त वाक्य तर अपौरूषेय शब्द म्हणजे वेदवाक्य. पौरूषेय वाक्याचे प्रामाण्य हे वक्त्याच्या आप्ततेवर निर्भर असते. पौरूषेय वाक्यांमध्ये संशय आणि विपर्यय यांची शक्ता असते आणि या वाक्यांचा अन्य ज्ञानाने बाधही होऊ शकतो. परंतु वेदवाक्य अपौरूषेय असल्याने स्वतः प्रमाण असतात. ते नित्य असतात व ते कोणत्याही पुरूषांची रचना नसतात. वेदांमध्ये आंतरर्विरोध होऊशकत नाही. तसेच अन्य ज्ञानाने त्यांचा बाध होण्याची शक्यता ही नसते.

प्रभाकर यांनी अपौरूषेय वेदाला शब्दप्रमाण मानले आहे तर आप्तवाक्याला अनुमान प्रमाणात अंतर्भूत केले आहे. वेदवाक्य हे सिद्धार्थ वाक्य असतात किंवा विधायक वाक्य असतात. सिद्धार्थ वाक्य हे सत्य पदार्थांचे ज्ञान करून देतात तर विधायक वाक्य हे आपल्याला कर्म करण्याचे आदेश देतात. कुमारिल नुसार वेदवाक्य हे विधायक वाक्य आहेत. वेद आपल्याला कर्म करण्यास व न करण्यास आदेश देातात. यालाच अभिहितान्वयवाद असे म्हणतात. यानुसार वैदांचे विधिवाक्य व अर्थवादवाक्य असे दोन भाग होतात. यात मुख्य भाग विधिवाद आहे जे कर्मयुक्त आदेश देतात. अर्थवाद वाक्य ही वर्णनात्मक असतात. प्रभाकरानुसार ही अर्थवादवाक्ये पण कर्माचे सहायक बनुन प्रमाण होतात.

वेदांचे नित्यत्व व अपौरूषेयत्व सिद्ध करण्यासाठी मीमांसेने शब्द, अर्थ व शब्दर्थसंबंध यांना नितय मानले आहे. त्याचे स्पष्टीकरण असे कि, शब्द हे दोन किंवा अधिक वर्णांचे समूह असतात. वर्ण हे नित्य, सर्वगत व निखयव असतात. उच्चरित वर्ण हा त्याच्या ध्वनिपेक्षा वेगळा आहे. आणि लिखित वर्ण त्याच्यारूपाने वेगळा आहे. वर्ण हा नितय आणि अपरिवर्तनशील आहे परंतु त्याचे ध्वनि, उच्चारण अथवा लिखित रूप परिवर्तणशील आहेत.

एकाच वर्णाचे जेवहा दहा व्यक्तिद्वारे उच्चारण केले जाते. अथवा लिखाल केले जाते, तेव्हा दहा व्यक्तींचा प्रत्येक वर्णध्वनि अथवा वर्णलेखन भिनन होते, पण या दहा वेगवेगळ्या ध्वनिमुळे अथवा वर्णलेखनामुळे मूळवर्ण हा दहाप्रकारचा होत नाही. वर्ण हा एकच राहतो. एकाच वर्णाचे विभिनन ध्वनि अथवा विभिन्न लेखन अनित्य असले तरी ते त्या नित्यवर्णाचे अग्रिव्यक्तीने साधन बनतात. शब्द हा नित्यवर्णांचा समुह असल्याने तोही नित्यच आहे.

शब्दाचा अर्थ देखिल नित्यच असतो. कारण शब्दाचे वाक्य अनित्य तसेच परिवर्तनशील नसते तर ते नित्य सामान्य असते जे प्रत्येक व्यक्तीमध्ये विद्यमान असते.

शब्द आणि अर्थ यांचा संबंधदेखील नित्यच आहे. शब्दार्थाचा संबंध हा ईश्वर संकेतामुळै अथवा वृद्ध रूढी व्यवहारामुळे येत नाही.

मीमांसेने शब्द, अर्थ आणि शब्दार्थ संबंध हे नित्य मानले आहेत पण त्यामुळे साहित्यग्रंथ हे नित्य होत नाहीत. मीमांसेने केवळ वेद हेच नित्य मानले आहेत. यावर मीमांसकांचे असे मत आहे कि प्रत्येक ग्रंथाचा कोणीतरी रचयिता आहे. त्यामुळे ग्रंथ पौरूषेय आहेत. पुरूषांद्वारा निर्मित ग्रंथामध्ये संशय विपर्यय या दोषांची शक्यता असते. पण वेद कोणत्याही पुरूषांची रचना नाही तर ते अपौरूषेय व स्वयंप्रमाण आहेत.

अर्थापत्ति –

जेव्हा दृष्ट अथवा श्रुत अर्थाची उपपत्री होत नाही त्यावेळी त्या उपपत्री होण्याकरीता ज्या अन्य अर्थाची कल्पना केली जाते त्याला अर्थापत्री असे म्हणतात. म्हणजेच जेवहा एख्याद्या अर्थाची सुसंगती होत नसेल तेव्हा अन्य

सुसंगत अर्थाची कल्पना करणे म्हणजेच अर्थापत्रि होय. किंवा दोन तथ्यांमधील विरोधाभास दूर करण्यासाठी ज्या अर्थाची कल्पना केली जाते त्याला अर्थापत्रि असे म्हणतात.

मीमांसेने अर्थापत्रिला स्वतंत्र प्रमाण मानले आहे. उदाहरणार्थ, जीवंत देवदत्त घरी नाही या वाक्यात दोन तथ्य आहेत. देवदत्त जीवंत आहे आणि तो घरी नाही या दोन तथ्यांमुळै असंगती अथवा विरोधाभास उत्पन्न होतो. त्याच्या निराकरणाकरीता देवदत्त घराबाहेर आहे त्याची कल्पना करावी लागते हेच अर्थापत्तिचे योग्य उदाहरण आहे.

अशाच प्रकारे अन्य एका उदाहरणात, लठ्ठ देवदत्त दिवसा जेवण करत नाही. येथे दोन तथ्य आहेत पहिले तथ्य म्हणजे देवदत्तचा लठ्ठपणा तर दुसरे तथ्य म्हणजे त्याचे दिवसा जेवण न करणे देवदत्त दिवसा जेवत नाही आणि लठ्ठही होतो यात विसंगती आढळून येते. या विसंतीला दूर करण्यासाठी देवदत्त रात्री जेवण करतो या अर्थाची कल्पना करावी लागते. हीच ती अर्थापत्ती.

अर्थापत्तिमध्ये दोन दृष्ट अथवा श्रुत तथ्यांच्या सत्यतेमध्ये प्रभाकरच्या मतानुसार संदेह उत्पन्न होतो तर कुमारिलच्या मतानुसार विसंगती अथवा विरोधाभास निर्माण होतो. या संदेह अथवा विरोधासाचे अर्थापलिद्वारे निराकरण होते.

अनुपलब्धी –

मीमांस्तदर्शनात प्रभाकरने अनुपलब्धिला स्वतंत्र प्रमाण मानले नाही. पण कुमारिलने अनुपलब्धिला स्वतंत्र प्रमाण मानले आहे. नैयायिकानुसार प्रत्यक्षप्रमाणाने जसे भाव पदार्थाचे ज्ञान होते. तसेच अभावाचे देखिल ज्ञान होते. अनुमानाने जसे भावपदार्थाचे ज्ञान होते तसेच अभावाचेही ज्ञान होते. म्हणुन अभावाचे ज्ञान प्रत्यक्ष व अनुमान प्रमाणाने होत असल्याने त्याकरिता अनुपलब्धि नावाच्या अन्य प्रमाणाची आवश्यकता भासत नाही.

कुमारिलला मात्र नैयायिकांचे हे मत मानय नाही. त्याच्या मतानुसार प्रत्यक्ष प्रमाणात इन्द्रियांचा त्यांच्या अर्थाशी संन्निकर्ण होतो. मात्र अभावाशी इन्द्रियांचे सन्निकर्ष होत नाही. त्यामुळे अभाव हा प्रत्यक्षप्रमाणाने जाणाचा जाऊशकत नाही. अभावाचे ज्ञान अनुमान प्रमाणाने देखिल होत नाही, कारण येथे अग्नि व धूरासारखे व्याप्तिज्ञान होत नाही. तसेच अभावाचे ज्ञान उपमान, शब्द अथवा अर्थापति प्रमाणाने देखिल होऊशकत नाही. म्हणुन अभावाच्या ज्ञानासाठी अनुपलब्धी नावाच्या प्रमाणाची आवश्यकता आहे.

२.१० अद्वैत वेदान्तदर्शनानुसार प्रमाणांचे स्वरूप

प्रामाणांच्या संख्येविषयी सर्वच भारतीय दर्शनांमध्ये वैविध्य दिसून येते. त्यांची संख्या एक ते दहा अशी वेगवेगळी मानण्यात येते. त्यापैकी वेदान्ती आणि कुमारील भट्ट यांचे अनुयायी मीमांसक, अनुपलब्धी या अभावात्मक तत्त्वालाही प्रमाण मानत असल्याने वेदान्ताच्या मते प्रमाणांची संख्या सहा आहे.

ज्ञान दोन प्रकारचे असते, यथार्थ आणि अयथार्थ. यथार्थ ज्ञानाचेही दोन प्रकार होतात. अनुभव आणि स्मृति. या पैकी यथार्थानुभवाला 'प्रमा' असे म्हणतात. अशाप्रकारची प्रमा अथवा यथार्थ अनुभव वेदान्तानुसार सहा करणांद्वारे उत्पन्न होतो, त्यालाच प्रमाण असे म्हणतात.

प्रत्यक्ष – प्रत्यक्ष प्रमेच्या हेतुला प्रत्यक्षप्रमाण असे म्हणतात.

उदा. 'घटा' ला (माठाला) बघून डोळे आणि घट यांचा संयोग झाल्यानंतर ही अमुक वस्तु आहे असे निश्चित ज्ञान होते त्याला प्रत्यक्ष (प्रमा) असे म्हणतात.

प्रत्यक्षाचेही दोन प्रकार होतात. १) सविकल्पक आणि २) निर्विकल्पक

'सविकल्पकं वैशिष्ट्यावगाहिज्ञानम्।' ज्या प्रकारच्या प्रत्यक्ष ज्ञानात विशेषण अथवा नाम, रूप, जाति इ. चे ज्ञान होते त्यास 'सविकल्पक' प्रत्यक्ष म्हणतात. जसे चक्षुरिन्द्रियाने घटत्वावच्छिन्न घटाचे बोध होणे.

निर्विकल्पके तु **'संसर्गानवगाहि ज्ञानम्।'** निर्वकल्पक ज्ञानात केवळ वस्तुमात्राचे ज्ञान होते. त्यांचे नाम, जाति इ. चा बोध होत नाही. जसे एखाद्या अबोध बाळाला 'रेडियो' चे ज्ञान जसे निर्विकल्पक असते आणि द्वितीयक्षणी

तेच त्याच्यासाठी सविकल्पक होऊन जाते.

न्यायामध्ये इन्द्रिय आणि अर्थ यांच्या सन्निकर्षाचे सहा प्रकार प्रकार होतात असे सांगितले आहे. १) संयोग, २) संयुक्तसमवाय, ३) संयुक्त समवेत-समवाय, ४) समवाय, ५) समवेत समवाय, ६) विशेषण विशेष्यभाव यापासून क्रमाने १) घट, २) तद्गतरूप, ३) रूपाची जाती (रूपत्व), ४) शब्द, ५) शब्दत्व आणि ६) अभाव आणि त्याचा संम्बन्ध यांचे ग्रहण होते. वेदान्त दर्शनात समावाय मानला जात नाही. त्यांच्यामते वस्तु आणि तद्गत रूप हे एकच आहे. त्याच्यात तादात्म्य आहे. म्हणून वेदान्तानुसार सन्निकर्ष केवळ पाचच आहेत. १) संयोग, २) संयुक्त तादात्म्य, ३) संयुक्ताभिन्न तादात्म्य, ४) तादात्म्य, आणि ५) अभिन्न तादात्म्य अभावाच्या स्वीकारासाठी वेदान्तात एक स्वतंत्र अनुपालब्धिप्रमाण स्वीकारले गेले आहे.

प्रत्यक्षाचे दोन भेद होतात. १) इन्द्रियजन्य आणि २) इन्द्रिय अजन्य इन्द्रिये केवळ पाचच आहे. मनाच्या इन्द्रियत्वाचे वेदान्त्यांनी सशक्त खंडन केले आहे. म्हणून सुखदुःखादिंचे प्रत्यक्ष इन्द्रियजन्य आहे. पंच ज्ञानेंद्रिय आपापल्या स्थानी राहूनच विषयांचे ज्ञान करून देतात. परंतु 'कर्ण' आणि चक्षु हे विषयांच्या ठिकाणी जाऊन पोहचतात आणि त्याच्याशी संयोग साधून विषयाचे ज्ञान करवून देतात. शब्दग्रहणाविषयीच्या नैयायिकांनी मान्य केलेल्या 'वीचितरङ्गन्याय' प्रक्रियेला वेदान्तिही मान्य करतात.

द्रष्टा अथवा ज्ञात्याच्या दृष्टीने प्रत्यक्षज्ञानाचे दोन प्रकार होतात. १) जीवसाक्षी आणि २) ईश्वरसाक्षी अन्तः कराणावच्छिन्न चैतन्य जीव आहे. **(जीवो नाम अन्तः करणावच्छिन्नं चैतन्यम्।)** अन्तःकरण, त्याची उपाधि अथवा विशेषण आहे. अन्तःकरण जीवभेदामुळे अनेक आहेत. जीवही अनेक आहेत. म्हणून जीवसाक्षी प्रत्यक्षाचेही अनेक प्रकार होतात. मायावच्छिन्न चैतन्य ईश्वर आहे. **(ईश्वरसाक्षि तु मायोपहितं चैतन्यम्।)** त्याची उपधि माया आहे. ती एक आहे. **अजामेकाम्!** म्हणून ईश्वरसाक्षि प्रत्यक्षही एकच आहे.

वेदान्तानुसार जड वस्तुच्या प्रत्यक्षाची प्रक्रिया अशी आहे आधी विषयाचा चक्षुरिन्द्रियाशी संयोग होतो. नंतर चित्ता त्या वृत्तीच्या माध्यमाने वस्तुचा आकार ग्रहण करते. ही वृत्ती वस्तुविषयीचे अज्ञान नष्ट करते.

त्यानंतर स्वतः त्या वृत्तित प्रतिनिम्बित झालेल्या चैतन्याच्या आभासाद्वारे वस्तुचे मूळ रूप प्रकाशित करते. ज्याप्रमाणे अंधरल्या खोलीत दिवा लावला असता त्या दिव्याच्या प्रकाशाने अन्धकाराचाही नाश होतो आणि खोलीत ठेवलेल्या घट इत्यादि विषयांचे ही ज्ञान होते.

पञ्चदशीत याविषयी असे म्हटले आहे की,

बुद्धितत्स्थचिदाभासो द्वावेतौ व्याप्नुतो घटम्।
तत्राज्ञानं धिया नश्येदाभासेन घटः स्फुरेत्।।

ब्रह्मतत्त्वाच्या प्रत्यक्षात थोडे अंतर आहे. अध्यारोपापवाद न्यायाने 'तत' आणि 'त्वं' पदार्थांचे सम्यक् ज्ञान झाल्यानंतर जेव्हा गुरु साधाकाला या वाक्याचा आदेश करतात तेव्हा त्या वाक्याच्या निरन्तर चिनतनाने त्याच्या अहं ब्रह्मास्मि।

हृदयात मी नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त-सत्य स्वभाव - आनंदमय ब्रह्म आहे. अशा प्रकारची परब्रह्म आकाराची वृत्ति उदयास येते. त्यात चैतन्याचे प्रतिबिंब राहते म्हणून ती ब्रह्मगत अज्ञानाचा नाश करते. अज्ञानाच्या नाशानंतर अज्ञानाचे कार्यभूत असणाऱ्या सर्व ससंचित कर्मांचा आणि अन्तःकरणाचा नाश होऊन जातो. परंतु चित्तवृत्तीही अज्ञानाचे कार्य असते म्हणून अज्ञान नष्ट झाल्यावर तीही आपोआप नष्ट होऊन जाते. अज्ञान पूर्ण नष्ट झाल्यावर स्वयं प्रभाशी असे ज्ञान स्वतःहून प्रकाशित होते.

अनुमान –

अनुमिति ज्ञानाच्या साधानाला अनुमान प्रमाण असे म्हणतात. ही अनुमिती व्याप्ती ज्ञानाने उत्पन्न होते. व्याप्तीज्ञानाचा संस्कारच या ज्ञानाच्या उत्पतीस अवान्तर व्यापार असतो. न्यायानुसार लिंगाच्या अर्थात धूराच्या तृत्तीय ज्ञानाला परादर्श असे म्हणतात. हा लिंग परामर्शच अनुमितीचे कारण ठरतो. अधी व्यक्ती महानसाच्या ठिकाणी

अस्तिला पाहून व्याप्ती निश्चिती करते हे प्रथम ज्ञान आहे पर्वतद्विंमध्ये धूराली बघणे हे त्याचे द्वितीय ज्ञान आहे. व्याप्तीचे पुनः स्वरण झाले असता या पर्वतावर वहिनव्यामधूर आहे. अशा प्रकरचेही तृत्तिय ज्ञान परमर्श होय तिच अनुमान असते. पण वेदानतास या तृतीय ज्ञानाला अनुमितिकारण मानले जात नाही. तो अनुमितिचा हेतु नाही. आणि त्याला मानण्यात गौरवही आहे.

वेदान्तानुसार 'इथे धूर आहे' अशा पक्षधर्मता ज्ञानाने 'धूर' वहिने ते युक्त असतो (धूमः वह्निमत भयत।) असे संस्कार उद्‌बुद्ध (जागृत) होतात, म्हणून हेही धूमवान् आहे। (तस्मात् अयमपि धूमवान्।) अर्थ अनुर्मित होते.

न्यायदर्शनास अनुमान जीव प्रकारचे मानले जाते. अन्वय व्यतिरेकी, केवलान्वयी आणि केवल व्यतिरेकी पण वेदान्तात केवळ अन्वयव्यतिरेकी अनुमानालाच ग्राह्य धरले जाते. केवलान्वयी आणि केवलव्यतिकीला नाही.

न्यायाच्या परार्थानुमानाच्या पांच वाक्याऐवजी केवळ तीनच वाक्य वेदान्तात स्वीकारली जातात. 'पर्वतावर वन्हि आहे' (प्रतिज्ञा) कारण तिथे धूर आहे (हेतु) जिथे जिथे धूर असतो, तिथे तिथे अग्नि असतो जसे 'स्वयंपाकघरात' इथेही तसेच आहे म्हणजे अग्निव्याप्य धूर आहे (उपनय), म्हणून 'इथेही अग्नि आहे' यापैकी प्रथम तीन अथवा अग्नित तीन वाक्यानेच अनुमान होऊ शकते असे वेदान्तमत आहे.

उपमान प्रमाण –

'सादृश्यप्रमाकरणमुपमानम्'

सादृश्याने उत्पन्न झालेल्या यथार्थ ज्ञानाच्या कारणाला उपमान असे म्हणतात. पूर्वीपासून बघितलेल्या एखाद्या वस्तुच्या सादृश्याने (सारखेपणावरून) अन्य एखाद्या वस्तुचा प्रत्यय झाल्यास त्या ज्ञानास उपमान असे म्हणतात. हे सादृश्य दृष्ट हे वस्तुचे स्मरण आणि दृश्यमान वस्तुचे प्रत्यक्ष चा दोघांचे ग्राह्य धरले जाते. एखाद्या व्यक्तीने गावात एखादी गाय बघितली आणि त्याला हे ही माहित आहे की, नील गाय (गवय) गाईसारखीच असते. कधीतरी जंगलात गेला असता त्याला 'गवय' या प्राण्याचे प्रत्यक्षातो असे ज्ञान होते की हा प्राणीही गायीसारखाच आहे. (पण गाय नाही.) त्यावेळी त्याला हा निश्चय होतो की अशीच मी बघितलेली गायही दिसत होती. शेवटी अन्यय-व्यतिरेशने तो माणूस गवयनिष्ठ गोसादृश्याच्या ज्ञनाने, गालिष्ठ गवय सदृश (फळ) असे जाणतो व त्याची निश्चित होते की हा 'गवय'च आहे.

हे ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाणाने उत्पन्न होऊ शकत नाही कारण की त्यावेळी प्रत्यक्षात गाय तेथे नसते. शिवाय गाय आणि गवय या पैकी कोणतीही वस्तु प्रत्यक्ष उपस्थित असल्याने येथे अनुमानही होऊ शकत नाही.

आगम (शब्द)

'यस्य वाक्यस्य तात्पर्यविषयीभूत संसगो मानानतरेण न बाध्येत तद्याक्यं प्रमाणम्।'

अन्य सजातीय प्रमाणांनी बाधित न होता विषयीभूत असलेल्या सूचित करणाऱ्या वाक्याला शब्द प्रमाण म्हणतात. अर्थात ज्ञात पदांच्या माध्यमाने पदार्थाचे स्मरण झाल्यावर त्या वाक्याच्या अर्थाचे ज्ञान होते तिला वा शाब्दी प्रमा म्हणतात. वेदान्तानुसार आकांक्षा, योग्यता आणि सन्निधि (आसाली) यांच्यामुळे संपूर्ण वाक्यातून एक विशेष तात्पयार्थ व्यक्त होतो जो पदार्थाहून भिन्न असतो. तात्पर्यार्थ आणि पदार्थाच्या बोध्यबोधक भावाला अर्थात् त्याच्याही ज्ञानाला शब्दीप्रमा असे म्हणतात.

अशाप्रकारे वाक्यजन्य ज्ञानाची आकांक्षा योग्यता सान्निधि आणि आगम ही चार कारणे आहेत. वेदान्तात पदार्थ दोन प्रकारचा असतो. शक्य (अभिधेने प्राप्त) आणि लक्ष्य (लक्षणेने प्राप्त) लक्षणेचे दोन प्रकार होतात. केवळ लक्षणा आणि लक्षित लक्षणा.

'गंगायां घोषः' येथे लक्षणा आहे द्विरेफ, कुशल इ. पदांचा मुख्यार्थ 'दोन रकार असणारा' आणि 'कुश आणणारा' असा असल्याने त्या शब्दापासून क्रमशः 'भ्रमर 'अथवा कुशल' (चतुर) या दोन अर्थांची प्रतीती 'लक्षित लक्षणेने' होते जहत्, अजहत् आणि जहदजहत् अशी या लक्षणाप्रकारांची अन्यही काही नावे वेदान्तात प्रसिद्ध आहेत.

शब्दप्रमााणाचे दोन प्रकार होतात. पौरुषेय आणि अपौरुषेय वाक्य प्रमाणिक तेव्हाच मानले जाते जेव्हा ते

आप्त पुरूषाद्वारे म्हटल्या जाते. वंदे वाक्ये अपौरूषेप आहेत. वेदान्त देखील दोन प्रकारचा असतो. १) सिद्धार्थ २) विधायक.

ज्या वाक्यामध्ये एखाद्या विषयाची सत्ता सूचित होते तो सिद्धार्थ होय. आणि ज्या वाक्यात एखाद्या क्रियेचा विधी अथवा आज्ञा सूचित केलेली असते ते विधायक होय. विधायकाचे पुन्हा दोन भेद होतात. १) उपदेशक व २) अतिदेशक. 'सत्यं वद।' हे उपदेशक प्रकारचे वाक्य आहे तर 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकमो यतेत।' दे अतिदेशक वाक्याचे उदाहरण म्हणता येईल.

अर्थापत्ती

'उपपाद्यज्ञानेन उपपादककल्पनम् अर्थापात्ति।'

उपपाद्य ज्ञानाने उपपादक ज्ञानाची कल्पना करणे म्हणजे अर्थापत्ती होय. यामध्ये १) उपद्यय ज्ञान करण आहे २) उपपाक ज्ञान फळ होय. म्हणून पहिल्या ज्ञानाला अर्थापात्ति प्रमाण असे म्हणतात तर दुसऱ्याला अर्थापत्ति प्रमा असे म्हणतात. ज्या वस्तुशिवाय अन्य वस्तुचे अस्तित्व सम्भव नसेल ती वस्तु तेथे उपपाद्य मानली जाते आणि त्याचे करण उपपादक ठरते. जसे रात्री जेवल्याशिवाय एखादा दिवसा न जेवणारा देवदन्त नामक माणूस लठ्ठ असू शकत नाही. म्हणून या ठिकाणी स्थूल उपपाद्य आहे आणि रात्रीभोजन उपपादक आहे. अर्थापत्ति शब्दाने प्रमा आणि प्रमाण दोन्ही शब्दांचा बोध होतो. अर्थापत्ति शब्दातून प्रमा असा असा बोध षष्ठीतत्पुरूष समासाने होतो तर प्रमाण असा बोध बहुव्रीही समास केल्याने होतो.

अशाप्रकारे अर्थाच्या आपत्तिचे दोन भेद आहेत – १) दृष्टार्थापत्ती आणि २) श्रुतार्थापत्ति.

अशाप्रकारे नेत्र इ. इन्द्रियांद्वारे प्रत्यक्षाने ग्रहण केलेले विषयांचे ज्ञान अनुपव ठरल्यास तेथे उपपादक विषयाची कल्पना करावी लागते त्याला दृष्टार्थापाली असे म्हणतात. जसे 'पीनो देवदातः दिवा न मुघ्ले।' येथे देवदाताच्या स्यूलत्वाच्या अपत्तिसाठी रात्रीला तो नक्कीच जेवत असेल, अशा प्रकारच्या अर्थाची आपत्ती करावी लागते. श्रुतार्थापत्ति अशा ठिकाणी होते. जिथे ऐकलेल्या वाक्यात स्वार्थाची अर्थात वाच्यार्थ मुख्याथाची अनुपपलि होत असेल तर अन्य अर्थाची कल्पना करावी लागले. 'जीवित देवदत्त घरी नाही' या वाक्याला ऐकूनच तो बाहेर असेल या अर्थाची कल्पना करावी लागते.

श्रुतार्थापत्तिचे दोन प्रकार होतात. १) अभिधान अनुपपत्ति व २) अभिहित – अनुपपत्ति यापैकी जेथे वाक्याच्या एकादेशाच्या श्रवणाने अन्वयाची अनुपपत्ती झाल्यावर अन्वयभिधनसाठी उपयोगी अशा एखाद्या दुसऱ्या पदाची (शब्दाची) कल्पना करावी लागते, तेव्हा तेथे अभिधान – अनुपपत्ति होते. जसे 'द्वारम्' असा एकच शब्द ऐकल्यावरही 'पिधेहि' शब्दाचा अध्याहार करावा लागणे म्हणजे अभिधानानुपात्ति आहे अभिहिज अनुपपली जिथेच होते जिथे वाक्यात अपेक्षित अर्थ स्वतः अनुपपल रूपाने ज्ञात होऊन दुसऱ्या अर्थाची कल्पना करून देतो. जसे 'ज्योतिष्ये मेन स्वर्गकामो यजेत।' या विधिवाक्यात आलेल्या ज्योतिष्टोम यज्ञाला स्वर्गाचे साधन सांगितले जाते. परंतु अल्पकाळात केले सागारे अन्य यज्ञ स्वर्गाचे साधन नाहीत म्हणून त्याच्या माध्यमाने 'पुण्य' प्राप्त होते असे मानवेलागले व त्यासाठी 'पुण्य' नामक शब्दाची अध्याघर अभिहिनानुपपात्तीने होतो. अर्थात् ज्योतिष्टोमाने पुण्य प्राप्त होते व त्याद्वारे स्वर्ग प्राप्ती होते असा या वाक्याचा तात्पर्यार्थ घ्यावा लागतो.

अनुपलब्धि प्रमाण –

'ज्ञानकरणाजन्याभावानुभवासाधारणकारणमनुपलब्धिरूपं प्रमाणम्।'

व्याप्त ज्ञान, सादृश्यज्ञान, तात्पर्ययुक्त शब्दज्ञान आणि उपपाद्यज्ञान या साधनांद्वारे उत्पन्न न होणारे जे अभाव विषयक अनुभव आहे, त्याच्या असाधारण कारणाला अनुपलब्धिप्रमाण असे म्हणतात. आत्म्यामध्ये धर्माधर्म इत्यादि ज्या अतीद्रिंय पदार्थांच्या अभावाचे ज्ञान अनुमानाने होते त्या धर्माधर्माच्या ठिकाणी धर्माधर्म नसावेत म्हणून अतिव्याप्तीदोष दूर करण्यासाठी 'ज्ञानकरणाजन्यात्व' हे पद लक्षणात घातले. अभावज्ञानासाठी अदृष्ट इत्यादि साधारण कारण आहेत म्हणून 'असाधारण' हा शब्द विशेषत्वाने लक्षणात आला आणि 'अनुभव' शब्दाच्या प्रयोगाने अभावकिणयक स्मरण या असाधारण करणाची अर्थात् 'संस्काराची' अतिव्याप्ती होऊ नये म्हणून लक्षणात दिले.

अशाप्रकारे वेदान्तानुसार कोणत्याही विषयाच्या अभावाचे जे साक्षात ज्ञान असते ते अनुपलब्धि प्रमाणाद्वारे होते. वरील पाचप्रमाण भाव पदार्थांच्या ज्ञानासाठी साधक ठरतात. तर अभावाची उपलब्धी (ज्ञान) त्यापैकी एकानेही होत नाही. 'फळीवर पुस्तक नाही' अथवा पुस्तकाच्या अभावाविषयीचे ज्ञान कोणत्या प्रमाणाने होईल हा प्रश्न निर्माण होतो. अभावाचे ज्ञान प्रत्यक्षाने घेऊ शकत नाही कारण अभाव एखादी वस्तु नाही ज्याचा इन्द्रियाशी संयोग होईल.

व्याप्ती त्या ठिकाणी लागू होत नसल्याने अभावाचे ज्ञान अनुमानानेही होत नाही. अशाप्रकारे ते अन्य प्रमाणांद्वारेही होणे अशक्य आहे.

हा अभाव चार प्रकारचा असतो. १. प्रागभाव, २. प्रध्वंसाभाव, ३. अत्यन्ताभाव, ४. अन्योन्याभाव. घटाचे कारण असलेल्या मृत्पिण्डाच्या ठिकाणी घटाच्या उत्पत्तिपूर्वी त्याचा असणारा अभाव म्हणजे प्रगभाव होय.

हा प्रागभाव 'इह मृत्पिण्डे घटो भविष्यति' अशाप्रकारे प्रतीतीचा विषय होतो. घर तयार झाल्यावर मुद्गर लागल्याने जर तो घट फुटला तर त्याचा तो अभाव 'प्रध्वंसाभाव' होय.

एखाद्या वस्तुचा भूत, भविष्य आणि वर्तमान तिनही काळामध्ये जो अभाव दिसतो त्याला 'अत्यंताभाव' असे म्हणतात. जसे, वायुत रूपाचा अभाव असणे.

एका वस्तुहून भिन्न असणाऱ्या कोणत्या अन्य वस्तुचा अभाव 'अन्योन्याभाव' होय. जसे, घट आणि पट यांच्यात परस्परांचा असणारा अभाव होय.

याचे परत दोन प्रकार होतात. जसे १) स्रोपधिक व २) निरूपधिक पहिल्या प्रकारचा भेद एखाद्या उपाधिमुळे प्रतीत होतो जसे, मायेच्या उपाधिने चैतन्य विविध प्राण्यांमध्ये भिन्न-भिन्न असल्याचे दिसते. अथवा जसे, घर, तडाग, नदी, समुद्र इत्यांदिंच्या पाण्यात प्रतिबिंबित झालेल्या सूर्याच्या प्रतिबिंबांमध्ये दिसणारा परस्परांचा भेद म्हणजे सोपधिक अन्योन्याभाव होय. दुसऱ्या प्रकारात कोणतीही उपाधि नसते. जसे घटात पटाचा अभाव.

अशाप्रकारे वेदान्ताप्रमाणे येथे दिलेले प्रमाणांचे वर्णन हे वेदांन्तपरिभाषा 'ग्रंथाच्या आधारे लिहिलेले आहे.'

२.११ अपेक्षित प्रश्न

१. चार्वाकांचा प्रमाण विचार स्पष्ट करा
२. बौद्धांचा प्रमाण विचार विशद करा
३. जैनांचा प्रमाण विचार लिहा
४. सांख्यांना अभिप्रेत प्रमाणांचे स्वरुप विशद करा
५. योगदर्शनानुसार प्रमाण चित्तवृत्ती स्पष्ट करा.
६. न्यायदर्शनानुसार प्रमाण विचार लिहा
७. वैशिषिकांची प्रमाण संकल्पना लिहा.
८. पूर्वमीमांसेनुसार प्रमाण विचार लिहा
९. वेदान्तानुसार प्रमाण स्वरुप लिहा
१०. अनुमान प्रमाणाचे स्वरुप स्पष्ट करा.
११. अनुमानाचे पंचावयव लिहा
१२. अनुमानाचे प्रकार विशद करा.
१३. शब्दप्रमाण सविस्तर लिहा.
१४. उपमान प्रमाणावर निबंध लिहा.
१५. अर्थापत्ती प्रमाणाचे विवेचन करा
१६. प्रत्यक्ष प्रमाणाचे स्वरुप लिहा
१७ . अनुपलब्धी प्रमाण स्पष्ट करा.

२.१२ संदर्भग्रंथ :–

१. भारतीय तत्त्वज्ञान – श्रीनिवास दिक्षित, फाडके प्रकाशन.
२. इनसायक्लोपिडिया इन इंडियन फिलॉसॉफी – मोतीलाल बनारसीदास, न्यु दिल्ली.
३. सर्वदर्शन संग्रह – चौखंबा संस्कृत संस्था, वाराणसी.